Revista del Museo de Historia Natural y Cultural

QUINGNAM

Universidad Privada Antenor Orrego



ISSN 2414-0570 (ed. impesa)
ISSN 2414-8768 (ed. electrónica)
TRUJILLO, PERÚ

Volumen 11

2025

Revista del Museo de Historia Natural y Cultural

QUINGNAM

UNIVERSIDAD PRIVADA ANTENOR ORREGO

ISSN 2414-0570 (ed. impesa)
ISSN 2414-8768 (ed. electrónica)
TRUJILLO, PERÚ

Volumen 11

2025

Quingnam es una revista especializada del Museo de Historia Natural y Cultural de la Universidad Privada Antenor Orrego de Trujillo, Perú. La revista tiene periodicidad anual y publica trabajos originales sobre patrimonio cultural material, arqueología, historia, historia del arte y museología, que deben seguir las instrucciones a los autores detalladas al final de este volumen.

El título *Quingnam* hace referencia al nombre de la lengua prehispánica de la costa norcentral del Perú, que fue hablada principalmente en los valles de Chicama, Moche, Virú, Chao y Santa.

La revista se encuentra indizada en **Latindex** (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal).

La versión electrónica está disponible en: http://journal.upao.edu.pe/Quingnam

Ilustración de carátula: Ceramio Moche. Museo de Historia Natural y Cultural UPAO. Fotografía: José Carlos Orrillo Puga.

Ilustraciones de páginas 4, 30, 116: Ceramica, Museo de Historia Natural y Cultural UPAO. Fotografías: José Carlos Orrillo Puga.

Diagramación: Jorge Arévalo Sernaqué

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-16435
ISSN 2414-0570 (ed. impresa)
ISSN 2414-8768 (ed. electrónica)

Editado por:
Universidad Privada Antenor Orrego
Av. América Sur 3145, Urb. Monserrate
Trujillo, Perú
Teléf. (51)(44) 604444

© Derechos reservados conforme a ley. Prohibida la reproducción total o parcial de esta revista, por cualquier medio, sin la autorización expresa de sus editores.

UNIVERSIDAD PRIVADA ANTENOR ORREGO

Dra. Yolanda Peralta Chávez
Rectora

Dr. Luis Cerna Bazán
Vicerrector Académico

Dr. Julio Chang Lam
Vicerrector de Investigación

MUSEO DE HISTORIA NATURAL Y CULTURAL

Guillermo Gayoso Bazán
Arqueología

REVISTA QUINGNAM

Guillermo Gayoso Bazán
Editor

COMITÉ EDITORIAL

César Gálvez Mora
Academia Nacional de la Historia, Perú.

Federico Kauffmann Doig
Instituto de Arqueología Amazónica, Lima, Perú.

Ricardo Morales Gamarra
Universidad Nacional de Trujillo, Perú.

Cláudio L. Caminha de Souza Ribeiro
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

Eduardo Paz Esquerre
Universidad Privada Antenor Orrego, Trujillo, Perú.

Ana María Rocchietti
Centro de Investigaciones Precolombinas, Argentina.

Inge Schjellerup
Museo Nacional, Copenhague, Dinamarca.

Enrique Vergara Montero
Universidad Nacional de Trujillo, Perú.



Revista del Museo de Historia Natural y Cultural

QUINGNAM

UNIVERSIDAD PRIVADA ANTENOR ORREGO

Volumen 11: enero-diciembre, 2025

CONTENIDOS

ARTÍCULOS

ÉLITES HISPANOAMERICANAS Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS. UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA / SPANISH AMERICAN ELITES AND THE SOCIETY OF JESUS. A THEORETICAL APPROACH 7
ENRIQUE F. BALLONA-ARRASCUE

UNA REVISIÓN SOBRE LA FUNCIÓN DEL CONJUNTO AMURALLADO TSCHUDI O NIK-AN Y SUS ESPACIOS CEREMONIALES EN CHAN CHAN, COSTA NORTE DEL PERÚ. 31
RÉGULO G. FRANCO JORDÁN

ANDINOS Y MESTIZOS ALIENADOS: ESTRATEGIAS DE ADAPTACIÓN EN EL CASO DE MARTÍN FARRO CHUMBI ALIENATED ANDEANS AND MESTIZOS: ADAPTATION STRATEGIES IN THE CASE OF MARTÍN FARRO CHUMBI 83
WILO VARGAS MORALES

HACIA EL HORIZONTE OCCIDENTAL: ESPACIO RITUAL, PAISAJE SAGRADO Y ENTIERROS INFANTILES EN CERRO BLANCO–MIRADOR–SUR / TOWARD THE WESTERN HORIZON: RITUAL SPACE, SACRED LANDSCAPE, AND INFANT BURIALS AT CERRO BLANCO–MIRADOR–SUR 97
DANIEL S. CASTILLO BENÍTEZ

EL ACUEDUCTO CHIMÚ DE ASCOPE Y EL NIÑO/OSCILACIÓN DEL SUR EN EL VALLE DE CHICAMA, PERÚ / THE CHIMÚ AQUEDUCT OF ASCOPE AND EL NIÑO/SOUTHERN OSCILLATION IN THE CHICAMA VALLEY, PERU **117**
CÉSAR GÁLVEZ MORA
MARÍA ANDREA RUNCIO
JUAN CASTAÑEDA MURGA
MARÍA DEL CARMEN ESPINOZA CÓRDOVA

ANÁLISIS PRELIMINAR EN LA ORIGINALIDAD DE CERÁMICAS PREHISPÁNICAS UTILIZANDO REACTIVOS DE CONSERVACIÓN PREVENTIVA 2025. / PRELIMINARY ANALYSIS OF THE ORIGINALITY OF PRE-HISPANIC CERAMICS USING PREVENTIVE CONSERVATION REAGENTS 2025. **137**
DAVID GONZALEZ ESPINO

ISSN 2414-0570 (ed. impresa)
ISSN 2414-8768 (ed. electrónica)

ÉLITES HISPANOAMERICANAS Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS. UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA

SPANISH AMERICAN ELITES AND THE SOCIETY OF JESUS. A THEORETICAL APPROACH

Enrique F. Ballona-Arrascue[1]
enriquefballona@gmail.com; https://orcid.org/0009-0007-2958-0933

Recibido: 12-VII-2025; aceptado: 18-VIII-2025; publicado online: 27-VII-2026

RESUMEN

Este texto analiza teóricamente la relación entre las élites hispanoamericanas y la Compañía de Jesús en el proceso de formación de colegios jesuitas entre 1566 y 1767, a partir del método histórico. Los resultados muestran que dicha relación fue consecuencia de los acuerdos del Concilio de Trento, los cuales establecieron una estructura normativa e ideológica para el proyecto expansionista de la orden ignaciana. En el contexto hispanoamericano, se comprobó que esta relación favoreció la sustentación económica, social y simbólica de los colegios jesuitas bajo el régimen del patronazgo. Asimismo, se identificó la existencia de un espacio social compartido donde convergían las élites locales en torno a los centros educativos administrados por la Compañía de Jesús.

Palabras clave: jesuitas, ignacianos, élites, Hispanoamérica

ABSTRACT

This text theoretically analyzes the relationship between the Spanish American elites and the Society of Jesus in the process of forming Jesuit colleges between 1566 and 1767, using historical methods. The results demonstrate that this relationship was a consequence of the decisions of the Council of Trent, which established a normative and ideological structure for the expansionist project of the Ignatian order. In the Spanish American context, it was found that this relationship favored the economic, social, and symbolic support of Jesuit colleges under the patronage system. Likewise, the existence of a common social space was identified, where local elites converged around the educational centers administered by the Society of Jesus.

Keywords: jesuits, ignatians, elite, hispanic america

1 Universidad Nacional de Trujillo (Perú).

Citación: Ballona-Arrascue, E. 2025. Elites hispanoamericanas y la Compañía de Jesús. Una aproximación teórica. Quingnam, volumen 11

INTRODUCCIÓN

En la América española, el poder de la Iglesia Católica coexistió con el poder militar, gubernamental y económico de los territorios virreinales. Por ello, puede observarse una estrecha colaboración entre la Iglesia y el Estado en diversas áreas, como la fundación y establecimiento de universidades, seminarios, monasterios, conventos, colegios y escuelas de primeras letras.

Estos espacios educativos estaban destinados, en su mayoría, a la formación de individuos con linaje comprobado con cristiandad vieja, así como de aquellos con los recursos económicos suficientes para afrontar los costos de la educación. En otras palabras, se trataba de instituciones reservadas para la élite hispanoamericana.

Dichos centros educativos requerían de recursos económicos sostenibles para garantizar su funcionamiento a largo plazo, los cuales consistían principalmente en tierras agrícolas y bienes inmuebles. La adquisición de estas propiedades fue posible gracias a la coexistencia de poderes civiles y eclesiásticos en el orbe indiano.

El objetivo del texto es analizar teóricamente la relación entre la Compañía de Jesús y las élites hispanoamericanas para la formación de colegios jesuitas entre 1566 y 1767. Para ello, se recurrió a bibliografía especializada en esta materia. Esta investigación es de tipo básico, de diseño descriptivo simple, de técnica documental, de enfoque cualitativo, cuyos datos se interpretaron a través del método histórico.

El texto se estructura en seis partes. En primer lugar, se aborda el marco teórico para el entendimiento de las élites durante la Edad Moderna. En segundo término, se analiza el contexto histórico y las implicancias sociales que dieron origen a la Compañía de Jesús, incluyendo una breve biografía de Ignacio de Loyola, así como las acciones emprendidas por la Iglesia para contrarrestar las ideas luteranas. A continuación, se examina la expansión de la orden jesuita hacia América, con especial énfasis en la participación de las élites locales en el proceso de instalación y movilidad de los jesuitas en estos territorios. Posteriormente, se estudia la relación entre las élites y los miembros de la Compañía en la fundación de colegios, destacando el papel del patronazgo como eje central en el sostenimiento de dichas instituciones. En quinto lugar, se analiza a los colegios jesuitas del Antiguo Régimen como espacios de convergencia y consolidación del poder de las élites virreinales. Finalmente, se abordan los últimos años de la Compañía de Jesús en la América española, prestando atención a las circunstancias políticas que motivaron su expulsión de estos territorios.

LAS ÉLITES EN LA EDAD MODERNA.

Diversos investigadores han abordado el concepto de élite desde múltiples perspectivas de las teorías sociales y por marcos teóricos y conceptuales concretos. Por tanto, resulta fundamental contextualizar el análisis de las élites dentro de la vertiente annaliste de la Historia Social —corriente historiográfica que alimenta este texto—, la cual enfatiza la relación entre las estructuras sociales y los procesos históricos.

Greco (2008, p. 139) define élite como un «grupo social que detenta posiciones hegemónicas en el campo de la acción social». Esta definición posee validez desde un enfoque sociológico —siguiendo la interdisciplinaridad de las ciencias sociales—, pero para el desarrollo del presente texto es necesario expandir y especificar su alcance conceptual.

Ya desde la Atenas clásica, Platón ([IV a. C.] 1981) desarrolló una propuesta de organización de la polis, proponiendo una división en tres sectores sociales, siendo la cúspide reservada a una minoría selecta con capacidades de liderazgo a la que denomina como guardianes y gobernantes. Este modelo de jerarquización social no solo buscaba garantizar el funcionamiento armónico del estado, sino también legitimar la existencia de grupos sociales encargados de detentar el poder y tomar decisiones sobre grupos mayoritarios.

La propuesta de esta jerarquización social y política del estado de corte platónico fue reinterpretada y expandida por los teóricos sociales de Occidente en siglos posteriores. En estas interpretaciones, la cúspide social ha recibido otras denominaciones, tales como patricios, nobleza, aristocracia, burguesía, clase dominante, clase hegemónica, élite, entre otras.

Sobre el término élite, sus orígenes históricos se remontan al siglo XVIII en el Reino de Francia, donde fue empleado para diferenciar a «los mejores» tanto del resto de la población como de la propia clase aristocrática francesa (Bottomore, 1993; citado en Amaliyah & Nurhadi, 2022, p. 267). Cabe señalar que dentro de los estudios sociales contemporáneos ha sido común confundir élite con conceptos como «clase política», «clase dirigente» o «élite del poder». Sobre esto último, Blacha (2005) analiza las distinciones entre estos términos basándose en los postulados de Mosca, Pareto y Mills, quienes aportan perspectivas claves sobre la estructura y dinámica de las élites en las sociedades contemporáneas.

A diferencia de Marx, las desigualdades entre los hombres no están fundadas en las clases sociales, sino en el poder de gobernar. Por lo tanto, toda sociedad se divide en una masa de individuos gobernados y una minoría que los domina, denominada “élite”, que se distingue por una “psicología” diferente a la de la masa. Se produce, entonces, una rivalidad entre los intereses de la “élite” y los de la masa; rivalidad que actúa sobre los intereses mismos y que está destinada a continuar eternamente. (Blacha, 2005, Vilfredo Pareto y la “élite”, párrafo 2).

En este contexto, Bourdieu (2000) señala que las élites detentan varios tipos de capital —término equivalente a poder—, como económico, social, cultural y simbólico; de la misma manera atribuye la existencia de un espacio social, es decir, un área geográfica de convergencia de una clase social en la que interactúa con sus pares sociales (Bourdieu, 1998, p. 478).

Si bien Blacha (2005) rompe con la perspectiva economicista del marxismo en su análisis conceptual, dando lugar a nuevas formas de comprensión del concepto de élite extrapolado para abarcar aspectos políticos, psicológicos y culturales como los empleados por Bourdieu (2000) y Bourdieu (1998), es necesario reconocer que los factores económico y social propuestos por el marxismo siguen siendo fundamentales para aproximarse al entendimiento de las estructuras y supraestructuras sociales —las cuales abarcan desde los sistemas de producción y distribución hasta la racionalidad que los sostiene—. A partir de este enfoque, es posible analizar cómo determinados grupos sociales logran concentrar poder y reproducir su posición dominante en el largo tiempo.

Al incorporar el tiempo —y, por extensión, las particularidades históricas— en la ecuación conceptual de élite, surge la necesidad de formular una serie de interrogantes en torno a las características y dinámicas de las élites en el contexto del Antiguo Régimen, tanto en Europa como en el mundo indiano —periodo de estudio del presente texto—.

¿Cómo adquiere poder una élite en el Antiguo Régimen? Los postulados teóricos sobre la élite se centran en el concepto de «aristocracia», entendida como un grupo que ostenta el control del excedente económico, a través de las rentas derivadas de tierras agrícolas, así como por la posesión de privilegios heredados (Lazo, 1992, p. 65). Es decir, se trata de una élite que acumula capital económico gracias al control de la tierra, cuya concepción económica es de tipo rural; en palabras de Lazo (1992, p. 65): «La feudalidad y el colonialismo, el extravío de España por los senderos del rentismo improductivo, el ocio hidalgo y el consumismo de lujo y alto costo».

¿Cuál es el respaldo económico de la élite en las colonias españolas en América? Como se ha señalado anteriormente, el control del excedente agrario-ganadero constituía una base fundamental del poder económico de la élite. Este dominio estaba respaldado por la Corona y legitimado mediante títulos nobiliarios (Lazo, 1992, p. 27). Sin embargo, dentro del marco más amplio de la Edad Moderna, Regalado (2024, pp. 10–12) sostiene que, si bien la tierra representaba el principal sustento de la aristocracia terrateniente, otros grupos sociales basaban su poder económico en distintas fuentes de ingresos, como el comercio, la administración pública o las actividades financieras. Desde estas esferas, dichos sectores podían establecer alianzas matrimoniales y vínculos sociales con miembros de la nobleza, consolidando así su posición dentro del orden jerárquico del Antiguo Régimen.

¿Cómo las élites reproducían su poder en la España de la Edad Moderna? Al centrarse en las dinámicas aristocráticas, García & Pérez (2008) destacan la existencia de una homogamia entre las élites leonesas de los siglos XVII y XVIII, caracterizadas por su control simultáneo de cargos nobiliarios, eclesiásticos, militares, políticos y otros de relevancia estatal. En esta misma línea, Cozar (2014, p. 186) señala que, como resultado de estas dinámicas, dichas élites mantenían y reproducían la desigualdad social frente a otras casas nobiliarias, compitiendo por obtener títulos de mayor prestigio, señoríos jurisdiccionales o hábitos de órdenes militares. Estos elementos no solo actuaban como símbolos de poder, sino que consolidaban su posición dentro del sistema jerárquico aristocrático.

En vista de lo anteriormente expuesto, el presente texto amplía la definición de élite propuesta por Greco (2008, p. 139), quien la concibe como un «grupo social que detenta posiciones hegemónicas en el campo de la acción social», incorporando las observaciones conceptuales del mencionado término elaboradas por Blacha (2005) y Bourdieu (2000). En ese sentido, se entiende por élite, en el marco de esta investigación, a un grupo social que ejerce posiciones hegemónicas, diversificando su poder económico y social originario hacia los planos cultural y simbólico, para la expansión de su área de influencia.

PRIMEROS AÑOS DE LA ORDEN IGNACIANA

Tras sufrir la fractura de los huesos de la pierna durante la Batalla de Pamplona en 1521, Ignacio de Loyola, un noble vasco y capitán del ejército español, se vio obligado a realizar un reposo absoluto de sus actividades físicas. Para «matar el tiempo», comenzó a leer hagiografías que, paulatinamente, lo llevaron a un discernimiento. Como resultado, experimentó un cambio radical en su estilo de vida: El guipuzcoano abrazó con fervor la vida consagrada, renunciando totalmente a su «vida pecaminosa» —es decir, a sus títulos nobiliarios y militares— para convertirse en un peregrino y fiel servidor de Jesucristo (Ortés, 2003, p. 1592).

Durante este tiempo visitó varias ciudades europeas, deteniéndose especialmente en monasterios, abadías y universidades. Esto respondía a su convicción de que era de vital importancia entender la providencia divina con el conocimiento existente (Arzubialde, 2009, p. 956). García (2022) expresa que la prédica pública de Loyola consistió principalmente en «el modo que enseñó y cómo lo enseñó para hablar con Dios y estar con Dios». Este «modo» se refiere a la aplicación de una metodología particular para realizar la meditación durante la oración, la cual le fue confiada a Loyola mediante una experiencia mística en Manresa, a la que denominó como: Ejercicios espirituales.

El uso de los Ejercicios Espirituales en diversas instituciones eclesiásticas europeas motivó a Loyola, junto con Francisco Xavier, Alfonso Salmerón, Diego Laínez, Nicolás Bobadilla, Peter Faber y Simão Rodrigues, a fundar una orden religiosa de clérigos seculares en París el día de la Asunción de la Virgen de 1538. A esta nueva orden se le dio el nombre de Societas Iesu; según O'Malley (1993, p. 52), dicho nombre fue producto de un hermanamiento con Jesucristo. Esto contradice lo declarado por Nadal y Polanco, contemporáneos de los fundadores, quienes afirmaron que el nombre tenía su origen en el pasado militar de Loyola; por otra parte, Reynoso (2023) sostiene que la denominación de la orden se explica porque, en el norte de Italia durante el siglo XVI, el término «compañía» se empleaba para designar a los grupos de sacerdotes.

Fundada la orden, los primeros jesuitas se movilizaron a las ciudades de Siena, Parma, Plasencia, Nápoles y Brescia para reclutar más miembros. A la par, Loyola redactó y envió a Roma la Formula viventi, un documento en el que declaraba, de manera general, la orientación de la naciente orden religiosa: el espíritu apostólico para el progreso de las almas, la lealtad y obediencia a la Santa Sede, la dedicación a la pobreza, la sumisión a un prepósito o superior general y la abolición de la oración coral (Pavone, 2007; citado en Vargas, 2019).

La respuesta de la Santa Sede llegó mediante la bula Regimini militantis ecclesiae del papa Paulo III en 1540, con la cual se oficializó la Societas Iesus y se reconoció un total de diez miembros fundadores, es decir, tres miembros adicionales a los de París. Estos fueron: Juan Coduri, Pascasio Broët y Claudio Jayo, quienes se unieron a la orden entre el intervalo de la fundación en París y el reconocimiento en Roma, por lo cual la Santa Sede los consideró miembros fundadores, otorgándoles también derecho a voto en las elecciones para escoger al primer Superior General de la Compañía de Jesús.

TABLA 1: Fundadores de la Compañía según la bula de 1540.

Nombres y apellidos	Orígenes geográficos	Orígenes familiares	Estudios universitarios
Francisco Xavier	Navarra	Nobleza comprobada, hijo del jurista y noble navarro Juan de Jaso y hermano de Miguel de Xabier.	Universidad de París
Alfonso Salmerón	Castilla	Familia proveniente de pequeños pueblos de Toledo.	Universidad de Alcalá
Diego Laínez	Castilla	Bisnieto de judíos conversos. Provenía de una familia adinerada.	Universidad de Alcalá
Nicolás Bobadilla	Castilla	Se desconoce.	Universidad de Alcalá
Peter Faber	Saboya	Hijo de campesinos.	Universidad de París
Simão Rodrigues	Portugal	Nobleza	Universidad de París
Juan Coduri	Francia	Se desconoce.	Universidad de París
Pascasio Broët	Francia	Se desconoce.	Universidad de París
Claudio Jayo	Saboya	Se desconoce.	Universidad de París

Nota. Elaboración propia con base en Pavone (2007, p. 12); O'Malley SI (2014, pp. 48-51) y Añoveros (2018, p. 73). No se ha considerado a Ignacio de Loyola en este análisis, con el propósito de otorgar mayor protagonismo a los demás fundadores de la Compañía de Jesús.

Con la información obtenida en la Tabla 1, es posible observar que todos los fundadores de la Compañía de Jesús dominaban al menos una lengua romance, lo que refleja su pertenencia a contextos geográficos y culturales vinculados con el Mediterráneo europeo. Este conocimiento lingüístico no solo facilitaba su comunicación en diversos entornos, sino que también les permitía acceder a una vasta tradición intelectual escrita en estas lenguas, como textos filosóficos, teológicos y literarios que circulaban ampliamente en el ámbito universitario.

Además, la tabla evidencia que más de la mitad de estos fundadores provenía de estratos económicamente estables, lo que les permitió acceder a estudios universitarios. La presencia de intelectuales en la época fundacional de la Compañía de Jesús no resulta extraña, ya que, en palabras de Gramsci (1963, p. 30), «los intelectuales son los "empleados" del grupo dominante a quienes se les encomiendan las tareas subalternas en la hegemonía social y en el gobierno político». Aunque sus postulados puedan parecer anacrónicos respecto al siglo XVI, Le Goff (1996, p. 12) reivindica la utilidad de esta definición por su operabilidad. El historiador francés clasifica a los intelectuales medievales como «orgánicos», es decir, servidores fieles tanto de la Iglesia como del Estado, y clasifica la institución productora de estos —las universidades— como semilleros de «altos funcionarios». En otras palabras, y en este contexto histórico, la élite católica europea requería una orden religiosa integrada por intelectuales capaces de actuar como legitimadores y defensores ideológicos del orden establecido.

Este planteamiento cobra mayor sentido al evidenciar las alteraciones del status quo político, social, económico y religioso en la Europa del siglo XVI, todas ellas producidas por una carta dirigida a la Iglesia Católica, clavada en la puerta

de la iglesia del castillo de Wittenberg, que cuestionaba la comercialización de la salvación del alma mediante pagos económicos y otros excesos de la Iglesia a través de 95 tesis redactadas por el fraile agustino Martín Lutero (Febvre, 1966, p. 77). De las 95 tesis, para este estudio son relevantes aquellas que van de la tesis 53 a la tesis 80, en las que se señala la falta de docendi sunt Christiani entre la población europea, responsabilizando al Sumo Pontífice por los retrocesos en la pastoral evangelizadora (Atkinson, 1980; citado en Vargas, 2019). Si bien el ataque luterano iba dirigido principalmente a la Santa Sede, también afectó a las órdenes religiosas católicas, por no haber satisfecho las necesidades espirituales del siglo XVI, debido a que concentraban sus recursos en brindar servicios religiosos a las élites feudales, dejando de lado a los siervos del sistema feudal.

«Ante este escenario, la Iglesia Católica se encontraba en peligro de perder lo conquistado económica y espiritualmente hasta la época» (Vargas, 2019, p. 18). Por este motivo, Paulo III, mediante la bula Laetare Jerusalem, convocó a un concilio, que se desarrolló en la ciudad de Trento con tres objetivos: (I) Evitar la posibilidad de un cisma cristiano, (II) reformar y pacificar a los cristianos, y (III) recuperar algunos lugares sagrados en Oriente Medio (Jedin, 1965, p. 25). Durante dieciocho años (1545-1563) y a lo largo de veinticinco sesiones interrumpidas, se dictó la reforma católica, estableciendo nuevos acuerdos sobre la doctrina y el estilo de vida de los clérigos católicos (Jedin, 1965, pp. 162-164).

En Trento, los jesuitas demostraron ser la avanzada intelectual que la Iglesia Católica necesitaba para llevar adelante una reforma. Loyola, como primer Superior General de la Compañía de Jesús, mostró un gran interés en el concilio por dos razones: (I) Su fidelidad demostrada públicamente al Papa desde su estancia en París (García, 2022) y (II) la oportunidad de utilizar el concilio para dar a conocer la labor de la Compañía de Jesús (García, 2018, p. 149). La delegación jesuita en Trento estaba conformada por Jayo, Laínez y Salmerón, quienes se presentaron desde el inicio mediante cartas escritas por Loyola a sus «contactos», en su mayoría eclesiásticos y diplomáticos castellanos, con el objetivo de abordar las sesiones de manera conjunta.

Según el registro recogido por su secretario Ferrao, entre enero de 1546 y marzo de 1547 envió 26 cartas; algunas eran las famosas "hijuelas" o secretas y otras con cifras, la mayoría de las cuales no se han conservado. Asimismo, no toda la correspondencia estaba dirigida a los jesuitas, pues una parte de ella también se ntercambiaba con el cardenal Cervini. Paralelamente, Ignacio mantenía otros contactos en Trento, entre ellos antiguos amigos de Roma y de etapas previas de su trayectoria. Destacaban el secretario del embajador español Marquina —quien participó en tres misiones imperiales en Trento—; el caballero flamenco Andelot, enviado en varias ocasiones por Carlos V; y diversos religiosos, como el franciscano fray Vicente Lunel, fray Pedro de Soto, el obispo de Badajoz, el obispo de Astorga, el obispo de Jaén, el obispo de Pamplona, Juan Bernal y, especialmente, el dominico lucano Benedicto de Nobilis, obispo de Acci, quien acostumbraba remitir a Roma noticias sobre las actividades de los jesuitas (García, 2018, p. 149).

Si bien es evidente el enorme capital social que la Compañía de Jesús comenzaba a acumular, resulta esencial resaltar el principal motivo de esta expansión. Loyola deseaba que su proyecto fuera aceptado y reconocido por sus pares sociales;

por ello, se hizo necesario servir a ciertos intereses, como los del Papa y de la monarquía hispana en Trento, para obtener dicha aceptación. Debido a estas acciones y a la falta de una identidad religiosa clara —un carisma—, la Compañía recibió malos tratos al final del concilio. García (2018, p. 159) comenta al respecto:

Los demás generales no querían porque consideraban a la Compañía una "religio noviter instituta". Unos decían que no era propiamente una orden religiosa, sino "Iesuiti sunt clerici seculares", y por tanto debían preceder a las demás órdenes religiosas. Como ya decían algunos, era una orden ambigua o hermafrodita, ni regular ni secular; no encajaban bien ni en un sitio ni en otro.

Producto de esta labor en Trento, el virrey de Sicilia, Juan de Vega, solicitó a la Compañía de Jesús fundar un colegio en Mesina, el cual fue establecido en 1548 (Cacho, 1993, p. 26). Este hecho histórico marcó el inicio del carisma en materia educativa de la orden recién fundada. Cabe señalar que el rol educativo no fue una prioridad en sus primeros años de los ignacianos —a pesar de que todos los miembros fundadores eran universitarios y podrían haberse orientado con facilidad hacia esta área—. En sus comienzos, los jesuitas se dedicaban principalmente a tres actividades apostólicas: predicar, administrar los sacramentos y atender a los necesitados.

De la misma manera, es importante comprender que, durante el periodo virreinal hispanoamericano, la instrucción impartida en colegios, seminarios y universidades no se concebía per se como un privilegio exclusivo de las élites, aunque ciertamente contribuía a reforzar las jerarquías sociales existentes al formar a los futuros funcionarios del orden colonial. Más bien, dentro de su contexto histórico, dicha instrucción era entendida como un beneficio destinado a las élites virreinales, en la medida en que recaía sobre ellas la responsabilidad de administrar eficientemente la colonia en sus diversas dimensiones : política, económica, religiosa y cultural (Soubeyroux, 1995).

En paralelo, es necesario comprender también la diversificación de funciones que cumplían los colegios jesuitas, pues no solo desempeñaban una labor educativa, sino que constituían una fuente estable de ingresos para la Compañía de Jesús. Para Macera (1966, p. 14-15), esta función económica se sostenía gracias a las rentas obtenidas a través de propiedades agrícolas, tributos, fundaciones piadosas y donaciones canalizadas por estos centros educativos, lo cual permitía no solo el sostenimiento material de los religiosos, sino también el financiamiento de otras actividades fundamentales de la orden, como las misiones en territorios indígenas y la producción intelectual.

Después de la exitosa experiencia en Mesina, en 1551 la Compañía de Jesús tuvo la oportunidad de fundar un colegio en Roma, con el objetivo específico de formar «buenos y devotos sacerdotes que defendieran a la Iglesia de los ataques protestantes» (Cacho, 1993, p. 26). Este esfuerzo marcó un cambio de enfoque para Loyola, quien comenzó a destinar sutilmente recursos a la fundación de colegios y a la formación intelectual del clero. Esta dirección sería continuada por el segundo superior general, Diego Laínez, y el tercero, Francisco de Borja, consolidando el sector educativo como el sello distintivo de la orden con el paso del tiempo.

RELACIÓN ENTRE LAS ÉLITES Y LOS JESUITAS: EMBARQUE A AMÉRICA

El primero de los tres planes apostólicos que guiaban a la Compañía de Jesús en sus inicios establecía como prioridad la predicación de la palabra de Jesucristo. Este objetivo central respondía a las necesidades de la Iglesia Católica durante el siglo XVI, un período caracterizado por un esfuerzo decidido por expandir su influencia espiritual en territorios aún no cristianizados. La evangelización y la conversión de los gentiles constituían, en este contexto, los principales campos de acción de la Iglesia, enfocándose en las Indias Occidentales y Orientales como áreas estratégicas para consolidar su presencia.

Sin embargo, la Compañía enfrentaba un desafío significativo: la escasez de miembros disponibles para llevar a cabo estas misiones. Este obstáculo fue rápidamente solucionado por su rápida expansión, gracias a la habilidad de los jesuitas para organizarse y crear redes de apoyo con figuras clave dentro de la Iglesia y las élites de distintos reinos y repúblicas europeas.

Un ejemplo claro de esta estrategia fue la colaboración con Juan de Arteaga y Avendaño, II obispo de Chiapas. Arteaga, antiguo compañero de estudios de Loyola en Barcelona, desempeñó un papel crucial al facilitar el envío de jesuitas al obispado en 1539, apenas un año después de la fundación de la orden en París (Reynoso, 2023). Este accionar es significativo si se considera que la Compañía de Jesús todavía no había recibido la autorización papal formal para operar, lo que subraya la importancia de las conexiones personales y la confianza depositada en sus integrantes.

LA FLORIDA Y CUBA.

A pesar de contar con contactos aristocráticos dentro del aparato estatal español, la Compañía de Jesús no obtuvo autorización para trasladarse a los territorios ultramarinos. La posibilidad de ir a América surgió tras la petición de Pedro Menéndez de Avilés, adelantado de la Florida, quien solicitó permiso a Felipe II, rey de España, y este, a su vez, transmitió la solicitud a Francisco de Borja, III Superior de la Compañía.

El objetivo de Menéndez de Avilés era establecer presencia hispana en la zona y asegurar el control territorial, ya que se habían avistado barcos con bandera francesa en la región (Gray, 2014, p. 40). La presencia de jesuitas en la Florida se debió en gran medida a la afinidad que Menéndez desarrolló por la Compañía tras encontrarse en Sevilla con el Padre Diego de Avellaneda SI, representante de la orden. Gray (2014, pp. 43-44) señala:

Aunque al principio se supuso que varias órdenes religiosas evangelizaron Florida, a los jesuitas se les concedió un acceso preferencial a la provincia. La decisión de enviar exclusivamente jesuitas a Florida tuvo mucho que ver con la nueva afinidad de Pedro Menéndez por la Compañía tras su encuentro con el jesuita Padre Diego de Avellaneda, a quien Menéndez conoció mientras estaba preso en la Torre del Oro poco antes de su primer viaje a Florida en 1565 (...) mientras confesaba a los prisioneros. El padre Avellaneda conoció a Menéndez y rápidamente adquirieron un respeto mutuo. El padre Avellaneda escribió que encontraba a Menéndez «muy digno y confiaba en él para llevar jesuitas a las Indias». En Avellaneda, Menéndez encontró un aliado entusiasta, y el encuentro motivó su petición de que los jesuitas se unieran a su viaje a Florida.

Con la llegada de los misioneros Martínez, Rogel y Villareal, se inició oficialmente la Misión de la Florida en 1566. Sin embargo, con la muerte de Martínez pocos meses después del desembarco, las responsabilidades recayeron principalmente en el Padre Rogel SI y en el Hermano Villareal SI, quienes extendieron sus servicios religiosos en La Española, La Habana y La Florida.

Al año siguiente, llegaron más jesuitas a América por solicitud expresa de Menéndez, quien ya ocupaba el cargo de gobernador de Cuba. Con este nuevo grupo de jesuitas se planteó la fundación de un colegio en La Habana en 1568, que serviría como base de operaciones para la nueva viceprovincia jesuita —subordinada a Madrid—, bajo la dirección de Juan Baptista de Segura SI.

Desafortunadamente, la baja densidad poblacional de la región, las escasas rentas del colegio y la hostilidad en la misión de Jacán pusieron en riesgo la estabilidad de la viceprovincia, por lo cual se decidió trasladar el centro de operaciones a Nueva España. Esta decisión había sido prevista desde Roma, sede del poder jesuítico, donde el Superior General había dado instrucciones claras: examinar la viabilidad del colegio de La Habana y, de no resultar prometedor, trasladarse a Nueva España (Kenny, 1997; Gray, 2014).

EL PERÚ.

Para el caso peruano, Martín (2001, p. 26) ofrece un recuento interesante, señalando que la llegada de los jesuitas al Perú fue resultado de una solicitud del rey de España al superior de la Compañía —al igual que en el caso de La Florida—. Esto evidencia la vinculación y subordinación de los jesuitas a las leyes reales vigentes y pone de manifiesto la existencia de nexos con la aristocracia hispánica en la tramitación de sus expediciones misionales.

Tras organizar los preparativos documentales, materiales y humanos, zarparon de Sanlúcar en noviembre de 1567 rumbo al oeste. Algunos jesuitas se dispersaron al llegar a tierra, y ocho de ellos arribaron al puerto del Callao el primero de abril de 1568. Su primera acción fue estudiar la disposición urbana de la ciudad de Lima, capital del virreinato peruano, para luego entrevistarse con Lope García, presidente de la Audiencia de Lima y gobernador interino del Perú. Esta secuencia de eventos culminó con la petición de la Compañía a Lope García de un solar que sería utilizado para la construcción de la casa y, posteriormente, del colegio jesuita. De este primer periodo destaca la obtención de permiso para la adquisición de cátedras en el Colegio Real y Mayor de San Martín en 1568 y la posterior fundación del Colegio Jesuita de San Pablo en Lima ese mismo año.

Al año siguiente, en 1569, el V virrey del Perú, Francisco de Toledo, llegó al Callao, acompañado de un segundo grupo de jesuitas peruleros. Esta doble llegada se debió al sólido vínculo de amistad entre el recién nombrado virrey y Francisco de Borja, III Superior de la Compañía de Jesús. La relación entre ambos se remontaba a mediados del siglo XVI, en las campañas de Fernando Álvarez de Toledo, IV conde de Oropesa, sobre Cáceres y Toledo. La amistad entre estos dos líderes facilitó la agilización de los trámites requeridos para los jesuitas y su apoyo en las campañas de pacificación. Sin embargo, también generó fuertes tensiones, como el conflicto por el control de las cátedras de teología entre el Colegio de San Pablo y la Universidad de Lima.

RELACIÓN ENTRE LAS ÉLITES Y LOS JESUITAS: EL PATRONAZGO

Para Vázquez (1985, p. 11), el término «caballero» llegó a convertirse en sinónimo de hombre instruido en las letras; en consecuencia, la formación académica pasó a ser un requisito indispensable para el ascenso en la escala social. Así, los centros de enseñanza funcionaban también como espacios de reproducción de las estructuras sociales propias del Antiguo Régimen. En este contexto, resulta pertinente preguntarse: ¿por qué las élites hispanoamericanas confiaron la educación de su descendencia a los jesuitas? Según Sebastià (2016, p. 13), la respuesta radica en el reconocimiento del poder simbólico que los discípulos de Ignacio de Loyola habían adquirido como intelectuales desde el Concilio de Trento. A ello se sumaban sus métodos pedagógicos innovadores y una estrategia pastoral renovada, capaz de conectar con la realidad social conforme a los principios del humanismo.

No obstante, para Batllori (1966), quien se enfoca en la formación de los colegios jesuitas, la confianza que la élite hispanoamericana depositó en la Compañía de Jesús se manifiesta en el respaldo que ofrecieron para la fundación de centros educativos administrados por esta orden religiosa. En su análisis, el autor destaca tres ámbitos fundamentales de apoyo: (I) el pontificado, (II) los cabildos municipales y (III) las personalidades relevantes, como obispos, príncipes y soberanos.

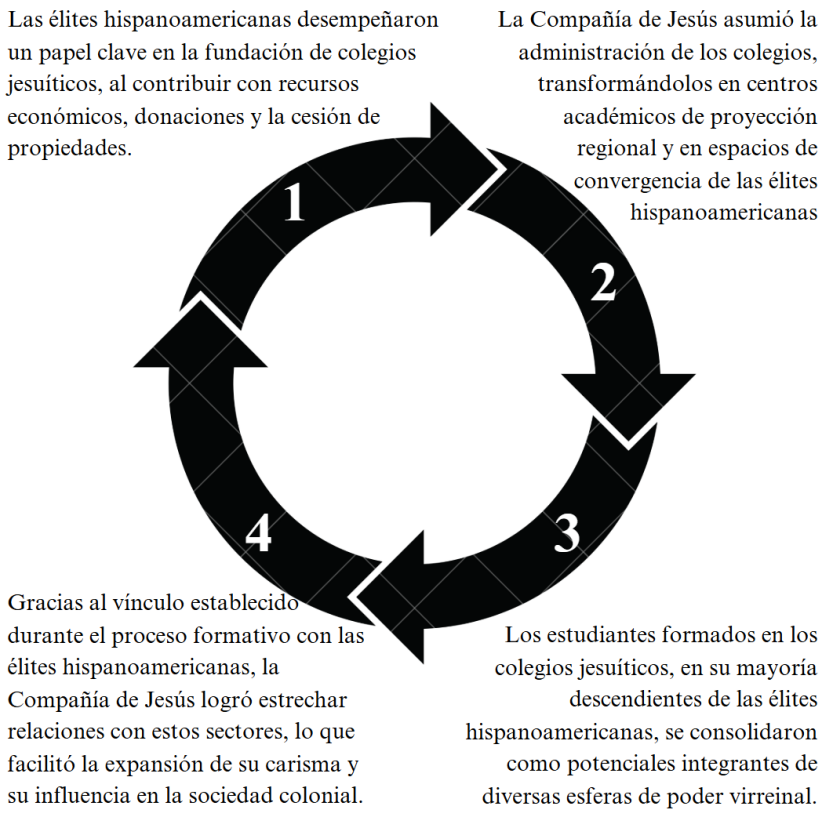
En esta misma línea, Guibovich (2014, p. 58) sostiene que la educación impartida por los jesuitas revela la confianza depositada por las élites en sus centros de formación. De hecho, muchas de las figuras con amplio capital social y económico —quienes más tarde ocuparían posiciones relevantes en los ámbitos académico, militar, eclesiástico y político del Antiguo Régimen— se formaron en estas instituciones. Esta trayectoria de ascenso social y profesional quedó registrada, entre otros documentos, en las relaciones de méritos elaboradas para acceder a cargos y distinciones.

La existencia del esquema circular representado en la Figura 1 refleja las relaciones que los antiguos jesuitas establecieron para la formación de sus centros educativos, casas y misiones en diversas latitudes del mundo, así como el modo en que estas redes contribuían, a mediano y largo plazo, al proyecto expansionista de la orden. En este marco, resulta indispensable comprender el papel que desempeñó el patronazgo ejercido por las élites sobre la Iglesia Católica.

Antes de abordar sobre el patronazgo, es preciso señalar que los donantes que incrementaron el patrimonio jesuítico, tanto en materia de propiedades agrarias como en metálico, en su mayoría eran figuras pertenecientes a la élite hispanoamericana, pues contaban con un capital económico y social lo suficientemente consolidado como para realizar este tipo de transferencias. Loyola (1963, p. 483) denomina a estos personajes como «fundadores y benefactores».

Desde una perspectiva latina —siguiendo la corriente de pensamiento humanista ignaciana—, Séneca ([c. 64 d.C.] 1629, p. 10) denomina a este tipo de acciones como beneficium, y lo define como «una acción benévola, que da gozo recibiéndola; y que está con pronta y dispuesta voluntad a lo que hace». El autor profundiza en la naturaleza del vínculo entre benefactor y beneficiado, sugiriendo que toda acción generosa retorna a quien la ofrece, al igual que un círculo (Séneca, [c. 63 d.C.] 1989, pp. 23–24). Esta premisa es especialmente reveladora, pues sitúa la donación no solo como un acto de caridad o desprendimiento, sino también como

FIGURA 1: Relación de élites-jesuitas en la formación de colegios ignacianos.



Nota. Elaboración propia con base en Guibovich (2014, p. 58).

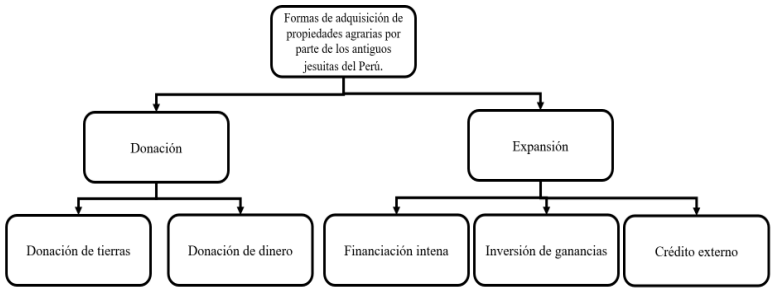
una estrategia de consolidación social que refuerza el prestigio del donante.

Durante la Edad Media y la modernidad, la concepción romana de los beneficios y de la relación entre benefactor y beneficiado fue reinterpretada bajo una perspectiva católica, en un proceso que ha sido denominado patronazgo. Sarpi (1676, p. 3), por ejemplo, argumentaba que el origen de los bienes o rentas de la Iglesia católica se remonta al propio Jesucristo durante su predicación, al sostener que tanto él como sus discípulos recibían ofrendas destinadas a cubrir sus necesidades materiales y a socorrer a los pobres. A partir de este tipo de razonamientos, se llegó a justificar ideológicamente que la sociedad —esto es, la aristocracia y el campesinado— debía sostener y engrandecer a la Iglesia, entendida como puente entre lo terrenal y lo celestial, para así alcanzar el estado de perfección espiritual (Catalán, 2004, p. 138).

Por lo tanto, la participación de las élites europeas en la formación de instituciones administradas bajo el amparo de la Iglesia católica ha sido una práctica común y recurrente, enraizada en un esquema ideológico propio de la tradición católica. De ahí la reiteración de este comportamiento en las latitudes hispanoamericanas.

Para Macera (1966, p. 28), el caudal patrimonial —y, por extensión, económico— de la orden jesuítica debe ser enten-

FIGURA 2: Formas de adquisición de propiedades agrarias por parte de los antiguos jesuitas del Perú.



Nota. Elaboración propia con base en Macera (1966, p. 14-15).

dido como el entrelazamiento de una empresa comercial con un instituto religioso. Cada colegio jesuita poseía propiedades agrarias, cuya incorporación debía ser evaluada por el rector del colegio o por el provincial de la Compañía. Es decir, pese a cierta autonomía, se seguía una administración jerárquica (Macera, 1969, p. 104). Esta decisión era respaldada por contadores y teólogos, quienes elaboraban informes denominados padeceres, tratados de utilidad o consultas. En dichos documentos se debía: (I) confirmar o rechazar la viabilidad productiva de las propiedades con el fin de asegurar la solvencia económica del colegio, y (II) garantizar que su administración se ajustara al espíritu religioso y a las leyes sagradas que regían a la orden.

Es evidente que la administración de un colegio o domus jesuítica estuvo condicionada por la situación económica de la urbe en la que se encontraba. Este razonamiento hipotético-deductivo se basa en la premisa de que, a mejores condiciones económicas, mayor era la presencia de miembros de la Compañía de Jesús.

En este sentido, las Reglas de la Compañía de Jesús (1735, pp. 77-117) detallaban las funciones de los administradores de un colegio y, por extensión, el número de residentes necesarios para garantizar su adecuado funcionamiento. Sin embargo, además del personal docente y administrativo, es preciso considerar también a otros residentes en estas instituciones, desde los sacerdotes encargados de las tareas evangelizadoras en comunidades cercanas hasta aquellos que, por razones de edad o enfermedad, se encontraban imposibilitados de mantener el ritmo ordinario de vida religiosa.

Este desbalance en el número de jesuitas que residían en los colegios respondía a las particularidades de cada territorio, adaptándose a las condiciones específicas de cada latitud. Aunque todos los colegios operaban dentro del marco jurídico del derecho hispano-indiano, seguían el método educativo de la Compañía de Jesús y albergaban, en su mayoría, a estudiantes pertenecientes a la élite virreinal hispanoamericana. Resulta idealista suponer que todos los colegios ignacianos compartían los mismos privilegios y fueros, pues las realidades locales condicionaban las dimensiones, funciones y alcances de cada institución.

Reynoso (2023), por ejemplo, al referirse a ciertos colegios jesuitas de México, emplea el término «colegios únicamente de gramática», en alusión al nivel y tipo de enseñanza impartida en dichas instituciones, producto de la aplicación del Ratio Studiorum. Si se considera que los jesuitas no podían apartarse de la normativa

TABLA 3: División de la educación jesuita

División	Tipo	Características
I	Escuelas	Primeras letras
II	Colegios menores	Gramática
II	Colegios mayores	Filosofía y Artes
IV	Colegios máximos	Grado universitario*
V	Universidad	Beneficios pontificios y reales

Nota: (*) Dependiente de una universidad, elaboración propia.

legal impuesta por el Patronato Regio, es posible proponer un patrón de crecimiento para los colegios jesuíticos que respetaba tanto los ciclos pedagógicos del Ratio Studiorum como las regulaciones establecidas por dicho Patronato.

Por ello, la presencia de una institución jesuítica —y la dimensión educativa y económica que este posee— en una ciudad hispanoamericana no solo respondía a necesidades pastorales o evangelizadoras, sino que constituía un indicador concreto del valor estratégico que esa ciudad tenía para la Corona y la Iglesia.

La formación de un colegio jesuita implicaba una compleja red de financiamiento, alianzas políticas y respaldo social, que solo podía sostenerse en contextos urbanos con un cierto grado de consolidación económica, densidad demográfica y proyección regional. En consecuencia, el colegio jesuítico no constituía un simple centro educativo, sino que se erigía como un emblema del prestigio y la jerarquía de la urbe dentro del entramado virreinal. Esta hipótesis se confirma al observar que los principales colegios de la Compañía se ubicaron en ciudades nodales del Imperio, como Lima, Cuzco, México, Tepotzotlán, Santa Fe o Quito. A su vez, existieron otros colegios de gramática o filosofía situados en centros urbanos de proyección regional, como Trujillo, Arequipa, Parral, Mérida, Mompox, Pasto, Salta o Santiago del Estero, entre muchos otros.

ESPACIO SOCIAL DE LOS COLEGIOS IGNACIANOS EN HISPANOAMÉRICA

El término espacio social ha sido empleado por diversos científicos sociales en los siglos XX y XXI, y se refiere a un área geográfica de convergencia de una clase social en la que interactúa con sus pares sociales (Bourdieu, 1998, p. 478). Durante la Edad Moderna, estos espacios de «reunión» de una clase social son fácilmente identificables, ya que fueron institucionalizados por el Estado, la Iglesia o por la propia élite, por ejemplo: conventos, monasterios, colegios, seminarios y universidades.

En relación con este comportamiento, Bilinkoff (1989, pp. 15-52) señala la preocupación de las élites de Ávila por la formación de monasterios, con el objetivo de que estas instituciones formaran a su descendencia y les permitieran adquirir un mayor estatus social. Burns (2008, p. 24) toma el postulado de Bilinkoff y lo desarrolla en el contexto de los conventos femeninos del Cuzco durante el periodo de los Habsburgo, señalando que las familias de ricos linajes aristocráticos, que buscaban mejorar el estatus de sus miembros, participaban en la fundación de este tipo de instituciones. Esta «mejora» debe entenderse en el contexto espacio-temporal del temprano mundo hispanoamericano, donde las ramas periféricas y las nuevas familias formaban sus propias raíces en

este nuevo territorio (Burns, 2008, p. 48). Además, se observa que entre las instituciones monásticas y las élites existía una cierta confianza mutua para la adquisición de préstamos, lo que Burns denomina como «economía espiritual».

Al trasladar estas premisas al campo de la educación, Van Deusen (2015, p. 168) postula que las élites hispanoamericanas invirtieron en instituciones educativas femeninas con el fin de que los miembros de la familia pudieran alcanzar ciertos objetivos sociales:

La élite española y criolla decidió cultivar el recogimiento para alcanzar la hegemonía cultural y política de tres formas. En primer lugar, la educación servía como el principal modus operandi para el creciente estatus familiar y el atractivo matrimonial de una hija en un mercado competitivo. Muchos varones de la élite eran letrados, formados en teología y derecho en los mejores colegios y seminarios, mientras que, durante el primer tercio del siglo XVII, se fundaron varios recogimientos o colegios para las hijas de la élite. Los conventos sirvieron para un fin similar, brindando un medio de recogimiento y protección donde educar a las niñas de buenas familias.

Con estas características y comportamientos sociales identificados y analizados bajo la teoría del espacio social, podemos aplicar estos conceptos al estudio de los colegiales jesuitas en Hispanoamérica.

La primera barrera social o diferenciador social para el ingreso a los colegios jesuitas fue el aspecto económico. García (2018) menciona que la educación «blindada» era gratuita, ya que las ganancias de las haciendas jesuíticas se invertían en los gastos de los colegiales; únicamente la familia del estudiante debía cubrir el costo de la vestimenta. Esta propuesta es significativa para entender el modelo económico y el autofinanciamiento de la Compañía de Jesús. Además, el mismo autor señala que «por mérito o por capacidad de la gente entraba (...) [,] entrar a un colegio jesuita era un privilegio para la cultura mexicana (...) y tan valioso que era una forma de promoción social».

Sin embargo, esta premisa, que esclarece el proceso de ingreso a un colegio jesuita, no debe generalizarse, ni trasladarse de manera homogénea a otras latitudes, ya que existen evidencias de pagos por el servicio educativo (Alaperrine-Bouyer, 2007, p. 127). Además de la existencia de becas para solventar estudios en estos colegios, que el Estado español, la Iglesia o las familias aristocráticas otorgaban, como por ejemplo el colegio-seminario de San Bartolomé de Santa Fe (Marín, 2020, p. 62).

La segunda barrera fue la social; esta fue la que tuvo mayor peso en el ingreso a los recintos educativos jesuíticos. Esta medida se inspiró en la idea de Loyola de «ganar las masas por medio de las minorías selectas» (Alaperrine-Bouyer, 2007, p. 52).

En los colegios de indios nobles, por ejemplo, Alaperrine-Bouyer (2005, pp. 164-165) afirma que «los caciques también mostraron interés en el nuevo proyecto educativo, ya que buscaban ser reconocidos como élite y, de paso, acceder a los mismos derechos de educación que los españoles y criollos». Por lo tanto, el ingreso a estas instituciones funcionaba como un mecanismo de legitimación del poder de la élite a través de la superestructura. Cabe señalar que, al menos en el Cuzco, «la educación de las élites indígenas no revestía tanta importancia en la sociedad cuzqueña del siglo XVIII» (Alaperrine-Bouyer, 2005, p. 169), debido a la inestabilidad económica y social del colegio de indios nobles del Cuzco.

En la misma línea, en el colegio de indios nobles de Lima, Alaperrine-Bouyer (2007, p. 126) señala: «En sus constituciones, el virrey príncipe Esquilache precisaba que: "No se ha de recibir colegial alguno en el dicho colegio si no fuere con orden suya y han de ser obligados a guardar y cumplir las constituciones"». El cumplimiento de las constituciones hace referencia a la doble utilidad de los colegios de curacas: «crear en las nuevas generaciones de indígenas una mente limpia de errores antiguos y dar a las poblaciones más rudas dirigentes esclarecidos en materia de creencias y prácticas religiosas» (Urbano, 1999, p. 37).

En contraposición, los colegios para españoles y criollos han sido ampliamente investigados. Martin (2001, p. 52) señala que el Colegio Máximo de San Pablo era el paso obligatorio para el ingreso a la Universidad de San Marcos, gracias al marqués de Cañete y con la aprobación del rey en 1621. De esta manera, se convirtió en una obligación para las élites limeñas educar a su descendencia en el humanismo jesuita. En el caso de Cusco, Mantilla & Quispe (2021, p. 33) indican que:

La Compañía de Jesús fundó, alrededor del año 1618, un colegio real de estudiantes llamado San Bernardo, con licencia del virrey príncipe de Esquilache, donde se criaban cerca de sesenta colegiales de calidad y buenas partes, de donde salían personas muy aventajadas en virtud y letras que ilustraban este obispado.

Al mencionar expresiones como «de calidad y buenas partes» o «personas muy aventajadas en virtud y letras», se pone de relieve la importancia que la Compañía de Jesús otorgaba al perfil intelectual y moral de sus estudiantes. Estas descripciones no eran casuales, sino que respondían a una estrategia cuidadosamente diseñada para proyectar una imagen de prestigio académico y solidez formativa, con el fin de atraer a nuevos alumnos y posicionar a sus colegios como instituciones de referencia dentro de la comunidad cusqueña.

A partir de este interés por destacar la calidad de sus estudiantes, es posible realizar un breve recorrido —a vuelo de pájaro— por las listas de alumnos de colegios jesuíticos en tres de las siete provincias hispanoamericanas de la Compañía. Esta aproximación permite identificar la magnitud de las personalidades que pasaron por sus claustros, muchos de los cuales se convertirían en figuras influyentes en los ámbitos eclesiástico, político y cultural. Estos datos no solo ilustran el impacto de la educación jesuítica, sino también la manera en que los colegios funcionaron como espacios de formación de élites en la sociedad virreinal, reafirmando su papel como centros de saber, poder y prestigio.

Sobre la Tabla 4, se señalan las retribuciones de diversas personalidades que se formaron en colegios jesuitas y que posteriormente ocuparon cargos relevantes dentro de la vida política, administrativa y eclesiástica de los virreinatos americanos.

Un ejemplo significativo es el caso de Carlos de Sigüenza y Góngora, quien, tras haber tenido un acercamiento temprano con los jesuitas, terminó donando su biblioteca personal al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de México. Este gesto no solo refleja la gratitud de Sigüenza hacia la institución que le ofreció una formación inicial, sino también la intención de fortalecer el patrimonio intelectual de la Compañía de Jesús en Nueva España. (García, 2018). De manera similar, Ignacio Padilla, quien también estudió en un colegio jesuita, consagró su vida a la Compañía de Jesús y colaboró activamente en su expansión, llegando a participar en la fundación del Colegio de Caracas (Del Rey S.I., 2020, p. 17).

TABLA 4: Algunas personalidades virreinales que estudiaron en colegios administrados por la Compañía de Jesús en Hispanoamérica.

PERSONALIDAD	COLEGIO	REFERENCIA
Josef Bernardino Temoche Farrochumbi	Colegio de Santiago del Cercado de Lima	Zevallos (1989, p. 73)
Geronimo Lorenzo Limaylla	Colegio de Santiago del Cercado de Lima	Alaperrine-Bouyer (2007, p. 212)
Carlos Marcelo Corne	Colegio Real de San Martín	Polo (1919, p. 34)
Carlos de Sigüenza y Góngora	Colegio del Espíritu Santo	Lafaye (2001, p. 10)
Alonso Guerrero, S.I.	Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo	Varones ilustres de la Compañía de Jesús (1889, p. 446)
Andrés Tapia	Colegio-Seminario de Bartolomé	Del Rey S.I. (2002, p. 312)
Ignacio Padilla, S.I.	Colegio de Tunja	Del Rey S.I. (2020, p. 17)

Nota: Elaboración propia.

Casos como los de Sigüenza y Padilla ilustran cómo la educación impartida en los colegios de la Compañía no solo formó intelectuales y administradores, sino que también cultivó vínculos emocionales y de lealtad que, en muchos casos, se tradujeron en acciones concretas de apoyo a la obra jesuítica.

ÚLTIMAS DÉCADAS DE LA ANTIGUA ORDEN IGNACIANA.

Según Moreno (2010; citado en García, 2015, pp. 2992–2993), el antijesuitismo puede clasificarse en cinco niveles: (I) Críticas dirigidas al propio fundador de la orden, denominadas antiignacianismo o antiiñiguismo; (II) Críticas internas dentro de la Compañía de Jesús, orientadas a promover reformas o mejoras institucionales; (III) Reproches formulados por exmiembros expulsados de la orden, generalmente motivados por el resentimiento; (IV) Objeciones provenientes de otros sectores dentro de la Iglesia católica, es decir, la crítica intraeclesial; y (V) Críticas del ámbito político, las cuales tienden a aglutinar y amplificar los argumentos anteriores. Este último nivel fue determinante en la decisión de expulsar a la Compañía de Jesús de los territorios de los reinos católicos de Francia, Portugal y España, así como de sus respectivas colonias ultramarinas.

Aunque el antijesuitismo coexistió con el jesuitismo desde el nacimiento mismo de la orden en 1540, no fue sino hasta el siglo XVIII que alcanzó su punto álgido. Como afirmó García (2018, p. 293), «el siglo de las luces sería un siglo de oscuridad para los jesuitas», ya que, si se compara el prolongado periodo de influencia jesuita —durante el cual la Compañía de Jesús actuó como fuerza militante de la Iglesia católica, promoviendo santidades y acumulando riquezas en distintas partes del mundo— con el virulento ataque que enfrentaron a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, proveniente de distintos frentes de debate y ataque como los teológicos, políticos y sociales.

En el plano teológico, una de las principales corrientes críticas a los ignacinos fue el jansenismo, de fuerte inspiración agustiniana. Hernán (2013, pp. 208-209) distingue dos vertientes de esta corriente: la francesa y la española. En Francia,

las formulaciones jansenistas sobre el libre albedrío —elaboradas desde el siglo XVII— cobraron gran influencia en el XVIII, especialmente cuando sus postulados penetraron los parlamentos, desde donde los jansenistas articularon una oposición tanto a la autoridad papal como al absolutismo monárquico. En contraste, el jansenismo español adoptó una postura más moderada: lejos de desafiar frontalmente a la monarquía o al papado, buscó reformar la Iglesia desde dentro, manteniendo vínculos estrechos con el aparato estatal. En esta línea sobresale Manuel de Roda, un jansenista ministro de Carlos III, a quien se le acusó en su momento de formar una alianza de librepensadores y jansenistas contra los jesuitas (Branding, 1991, p. 565).

En el plano político, Monteiro (2008, pp. 286–287; citado en Amantino & de Carvalho, 2016, p. 7) señala que el siglo XVIII fue testigo de un proceso sostenido de construcción del Estado moderno, caracterizado por la concentración del poder en manos de la monarquía y la progresiva uniformización de las estructuras institucionales. En este contexto, cabe preguntarse: ¿por qué los jesuitas, que en el siglo XVI habían contribuido significativamente a la consolidación de las colonias americanas y al fortalecimiento de los reinos europeos, comenzaron a ser percibidos como una amenaza por los mismos Estados que antes los respaldaban?

La respuesta se halla en la transformación paulatina del concepto de Patronato Regio. Como sostiene Pérez Puente (2023), en sus orígenes el Patronato representó una fórmula de colaboración jurídica y administrativa entre la monarquía y la Iglesia, basada en la cesión de prerrogativas eclesiásticas por parte del papado a los reyes ibéricos y estos en el apoyo a los distintos miembros de la iglesia. No obstante, con el tiempo, esta alianza comenzó a entrar en tensión. La Iglesia, promotora de la doctrina del Regnum universale, sostenía que el papa —en su calidad de vicario de Cristo en la Tierra— se ubicaba en la cúspide del orden político y espiritual, situando a los monarcas en una posición subordinada.

Esta concepción teocrática del poder derivó en debates cada vez más intensos sobre los límites de la autoridad eclesiástica en los distintos reinos cristianos, y particularmente sobre la obediencia laica. En ese marco, la Compañía de Jesús —cuyo cuarto voto implicaba obediencia directa al papa— fue vista por muchos Estados absolutistas como una institución potencialmente desleal a la autoridad del monarca. Sumado también a la influencia en la educación, la economía, su acercamiento con las élites europeas y americanas, a su independencia doctrinal y administrativa, terminó colocándola en el centro de las tensiones entre Iglesia y Estado

Para el caso americano, existen dos diferencias: los lusos y los hispanos. Según Amantino y de Carvalho (2016, p. 20), el antijesuitismo en el Brasil portugués surgió principalmente por los conflictos en torno a las misiones jesuíticas situadas en las zonas fronterizas con las colonias hispánicas. En estos territorios, que eran en muchos casos las propias áreas misionales, los miembros de la Compañía de Jesús ejercían un notable control sobre la organización económica y social de la población indígena, lo cual generó tensiones con las autoridades lusitanas interesadas en disponer de esa mano de obra para fines coloniales. Este conflicto derivó progresivamente en una fractura entre la Compañía de Jesús y el Estado portugués en Brasil, puesto que los primeros empezaron a armar milicias con los naturales de aquella zona para impedir el cumpli-

miento del Tratado de Límites firmado en Madrid, culminando en la expulsión de los jesuitas de la antigua patria de Simão Rodrigues en 1759 bajo el gobierno del marqués de Pombal.

Pero, ¿existió realmente un antijesuitismo en la América española antes de la expulsión de 1767? El panorama historiográfico sobre esta cuestión permanece todavía difuso. Branding (1991, p. 291) sostiene que, tras el «triunfo pírrico» de la Compañía de Jesús sobre el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, comenzó a circular con mayor fuerza en América la obra escrita del mitrado navarro. Sus críticas contra la Compañía —que cuestionaban su poder, su autonomía e incluso su fidelidad al episcopado— fueron progresivamente impresas y difundidas en los territorios americanos, hasta el punto de que llegaron a ser citadas por los propios jansenistas en sus disertaciones teológicas.

Es recién después de la expulsión cuando se puede diseccionar con claridad un antijesuitismo promovido desde el Estado. En Nueva España, por ejemplo, la expulsión provocó motines populares en defensa de los jesuitas, a los que las autoridades respondieron con dureza para establecer el orden (Branding, 1991, p. 564). En la misma lógica jerárquica y centralista de la Iglesia católica novohispana y peruana, convocaron Concilios Provinciales posteriores a 1767, cuyos acuerdos incluyeron la prohibición expresa de enseñar o difundir doctrinas jesuíticas (Fisher, 2000, p. 85). Cerrando así momentáneamente el capítulo de la historia ignaciana en la España católica.

COMENTARIOS FINALES

Durante el análisis cualitativo del texto se demostró que, desde su fundación en París y su oficialización por parte del Papado en 1540, la Compañía de Jesús estableció vínculos estrechos con las principales élites del continente europeo. Esta cercanía no fue accidental, sino el resultado de una estrategia deliberada impulsada tanto por la Monarquía Católica como por la Santa Sede, orientada a legitimar la labor de la Compañía, responder a la necesidad de una renovación católica frente a la expansión del protestantismo y establecer nuevos mecanismos de control y formación doctrinal, en consonancia con los lineamientos del Concilio de Trento.

En la América española, esta relación con las élites no fue distinta, aunque presentó matices derivados del contexto colonial. La investigación evidenció una relación de movimiento circular entre la Compañía de Jesús y las élites locales —criollas, indígenas y peninsulares— en torno a la fundación y sostenimiento —formación— de instituciones educativas. Este vínculo se articulaba mediante el patronazgo: los jesuitas recibían financiamiento, donaciones y protección; las élites, por su parte, accedían a servicios educativos y religiosos de alta calidad que contribuían a la reproducción de su estatus social y al fortalecimiento de su prestigio familiar.

Asimismo, se analizaron los colegios jesuitas desde una perspectiva teórica como espacios sociales. En particular, se estudiaron tres provincias jesuíticas estratégicas: el Nuevo Reino de Granada, México y el Perú. En estos territorios se identificaron figuras notables que, tras haberse formado en colegios jesuitas, desempeñaron roles importantes en la administración virreinal, en la vida eclesiástica y en la producción intelectual. Este enfo-

que permitió constatar cómo los colegios funcionaban como nodos de sociabilidad y movilidad social, y cómo la Compañía supo integrar a las élites virreinales dentro de su proyecto de expansión global.

No obstante, el vasto acervo de poder económico, social, cultural y simbólico que la Compañía de Jesús había acumulado a lo largo de los siglos se convirtió, hacia mediados del siglo XVIII, en el blanco de severas críticas. Su autonomía institucional y su estrecha fidelidad al papado comenzaron a ser percibidas como un obstáculo para las reformas impulsadas por los Estados absolutistas, orientadas a centralizar el poder y reorganizar las estructuras imperiales. Esta creciente tensión entre la Compañía y los proyectos de modernización estatal derivó primero en su expulsión de diversos estados nacionales y, finalmente, en su supresión formal decretada de la orden por el papa Clemente XIV en el año 1773.

AGRADECIMIENTOS

El presente artículo deriva del primer capítulo del Informe de Investigación Histórica presentada para optar por el grado de Bachiller en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Trujillo, titulada «Relación entre las élites y los jesuitas en la formación del Colegio del Salvador en el obispado de Trujillo (1619-1641)». Expreso mi agradecimiento a Juan Castañeda por su orientación, así como a Isaac Trujillo, Juan C. Torres Venegas, Óscar Alquizar y Ricardo Morales por sus valiosos comentarios y observaciones.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

REFERENCIAS

- Alaperrine-Bouyer, M. (2005). La biblioteca del colegio de yngas nobles: San Borja del Cuzco. Histórica, 24(2), 163-179. https://doi.org/10.18800/historica.200502.006
- Alaperrine-Bouyer, M. (2007). La educación de las élites indígenas en el Perú colonial. Institut français d'études andines.
- Amaliyah, E., & Nurhadi, A. (2022). The Concept of Elite (Thoughts of Antonio Gramsci and the Study in Islamic Studies). Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan, 10(2), 259-280. 10.21043/fikrah.v10i2.16962
- Amantino, M. S., & de Carvalho, M. P. (2016). La famosa riqueza de los jesuitas y la expulsión: Algunos aspectos. IHS: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica, 4(1), 5-30.
- Añoveros, X. (2018). San Francisco Javier: vida, misión y devoción. Tesis doctoral. Universitat Internacional de Catalunya. http://hdl.handle.net/10803/666925
- Arzubialde S.I., S. (2009). Ejercicios espirituales de S. Ignacio: historia y análisis. Ediciones Mensajero S.A.
- Batllori, M. (1966). La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsados. Españoles Hispanoamericanos-filipinos 1767-1814. Gredos.
- Branding, D. A. (1991). Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867. Fondo de Cultura Económica.
- Bilinkoff, J. (1989). The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City (2nd ed.). Cornell University Press.

- Blacha, L. (2005). ¿Élite o clase política? Algunas precisiones terminológicas. Theomai, 12.
- Bourdieu, P. (2000). Poder, derecho y clases sociales (G. García Inda & M. Bernuz Beneitez, Trans.; 2nd ed.). Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (1998). La distinción. Criterios y bases sociales del gusto. Taurus.
- Burns, K. (2008). Hábitos coloniales: Los conventos y la economía espiritual del Cuzco (J. Flores Espinoza, Trans.). Institut français d'études andines.
- Burrieza, J. (2022, August). Conferencia: Los jesuitas en América. YouTube. Retrieved October, 2023, from https://youtu.be/oBLlUVeTwTM?si=yw1pefJxi8stQvtQ
- Cacho, X. (1993). La Ratio Studiorum de la Compañía de Jesús y los valores. Revista Magistrales, (5), 25-36. https://repositorio.iberopuebla.mx/handle/20.500.11777/4480
- Catalán, E. (2004). El derecho de patronato y el régimen beneficial de la iglesia española en la Edad Moderna. Hispania Sacra, 56(113), 135–168. https://doi.org/10.3989/hs.2004.v56.i113.147
- Cozar, R. (2014). La «élite» de las élites locales de La Mancha oriental durante la Edad Moderna a través de las concesiones de hábitos de órdenes militares. Obradorio de Historia Moderna, 23, 185-216.
- Da Nobrega, M. (1955). Cartas do Brasil e Mais escritos. Coimbra.
- Dedieu, J.-P., & Brégeon, S. (2013). Sobre la educación de las élites en la España del siglo XVIII. Los estudios del clero. In Educación, redes y producción de élites en el siglo XVIII (pp. 375-386). Imízcoz y Chaparro.
- Del Rey S.I., J. (2002). Catedráticos jesuitas de la Javeriana colonial. Centros de Estudios Javerianos.
- Del Rey S.I., J. (2020). Los emprendedores coadjutores jesuitas en los años coloniales en el Nuevo Reino. IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica, 8, 1-29. https://doi.org/10.31057/2314.3908.v8.29380
- Dias, N., Amaral, E., & Cobos, J. (2012). Influência dos jesuítas no ensino em Portugal. Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas, 35(75), 111-128.
- Febvre, L. (1966). Martin Lutero: un destino. Fondo de Cultura Económica.
- Fisher, J. R. (2000). El Perú borbónico, 1750-1824. Instituto de Estudios Peruanos.
- García, A., & Pérez, M. (2008). Estrategias de reproducción social de la élite de la ciudad de León en la Edad Moderna. Nuevo mundo, mundos nuevos. https://doi.org/10.4000/nuevomundo.20502
- Garcia, M. (2015). In J. J. Iglesias Rodriguez, R. Perez Garcia, & M. F. Ferdandez Chaves (Eds.), Comercio y Cultura en la Edad Moderna (pp. 2991-3003). Universidad de Sevilla.
- Garcia, E. (2018). Ignacio de Loyola y el Concilio de Trento. In Trent and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures (Catto; Prosperi ed., pp. 145-168). Turnhout: Brepols. https://doi.org/10.1484%2FM.MEDNEX-EB.5.110869
- García, E. (2022, October). Conferencia. San Ignacio de Loyola y Alcalá de Henares, una amistad sin fronteras. YouTube. Retrieved September, 2023, from https://www.youtube.com/live/WoC9xmFQ-v8?si=zMY7KNi5BT8kaLIF

- Garcia, L. (2018). Entrevista: Expulsión de los jesuitas de la Nueva España en Radio INAH. YouTube. Retrieved March, 2024, from https://youtu.be/NeiJTWnYtts?si=FsU7A6Lyt9GcGDXy
- Garcia, R. (2018). Mónita secreta de los jesuitas. In X Encuentros de Estudios Comarcales Vegas Altas, La Serena y La Siberia: dedicados a Domenico Caracciolo (Malpartida de la Serena 1715-Nápoles 1789) y la Ilustración en Extremadura (pp. 291-312). Federación de Asociaciones Culturales de La Siberia, La Serena y las Vegas Altas (SISEVA).
- Gramsci, A. (1963). La formación de los intelectuales. Enlace de iniciación.
- Gray, S. (2014). "I Do Not Know How to Fulfill Those Demands": Rethinking Jesuit Missionary Efforts in La Florida, 1566-1572. Tesis de maestría. University of South Florida. https://digitalcommons.usf.edu/masterstheses/52
- Greco, O. (2008). Diccionario de sociología (2.ª ed.). Valleta Editores.
- Guibovich, P. (2014). El edificio de Letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial. Universidad del Pacífico.
- Hernán, N. (2013). "Si no eres jesuita serás jansenista; y si no eres jansenista serás jesuita". El problema del jansenismo en Causas de la revolución de Francia de Lorenzo Hervás y Panduro S.J.(1735-1809). Hispania Sacra, 65(Extra_2), 203–230. https://doi.org/10.3989/hs.2013.040
- Jedin, H. (1965). El Concilio de Trento en su última etapa: Crisis y conclusión. Editorial Herder.
- Lafaye, J. (2001). Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Cortesano y disconforme. Signos históricos, 6, 9-22. https://signoshistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/73
- Lazo, C. (1992). Economía colonial y régimen monetario. Perú: siglos XVI-XIX (vol. I). Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú.
- Le Goff, J. (1996). Los intelectuales en la Edad Media. Gedisa
- Loyola, I. (1963). Obras completas de san Ignacio de Loyola. Biblioteca de autores cristianos.
- Macera, P. (1966). Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII). Nueva Coronica. Seminario de Historia Rural Andina.
- Macera, P. (1969). Tratados de utilidad, consultas y pareceres económicos jesuitas. Historia y Cultura, 3, 101-111.
- Mantilla, M., & Quispe, J. (2021). La orden de la Compañía de Jesús en el Cusco: organización, evangelización, arte y economía (1600-1650). Tesis de licenciatura. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.
- Marin, J. (2020). «Virtud, letras y conocida sangre; siendo hijo de muy buenos padres». Informaciones de los colegiales de San Bartolomé, 1689–1808. In B. Albani, O. Danwerth, & P. M. Q. Mejía (Eds.), Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XIX (pp. 61-86). E-content Generic vendor.
- Martín, L. (2001). La conquista intelectual del Perú: el Colegio jesuita de San Pablo, 1568-1767. Editorial Casiopea.
- O'Malley SI, J. W. (1993). The First Jesuits. Harvard University Press.
- Ortés, F. (2003). Don Quijote peregrino en compañía. Peregrinamente peregrinos: Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas, 2, 1591-1625.

- Platón. ([IV a. C.], 1981). Diálogos (C. Eggers Lan, Ed.; C. Eggers Lan, Trans.). Gredos.
- Pérez Puente, L. (2023). Conferencia: Regio Patronato Indiano. YouTube. Retrieved 2025, from https://youtu.be/En8KTWnknNo?si=0_N3nRwo6mbH-8Ga5
- Polo, J. (1919). Trujillo y sus obispos (E. Velarde La Barrera, Ed.). Imprenta Torres Aguirre.
- Portella, E. (2005). José de Anchieta: poesía. Agir.
- Regalado, V. (2024). Estrategias de poder en el clero urbano hispalense en los siglos XVIII y XIX. Caso de las familias Paulín, Pérez de Baños y de la Barrera. Historia y Genealogía, 14, 7-20.
- Reglas de la Compañía de Jesús y la carta de la obediencia de nuestro glorioso padre san Ignacio, fórmula de los votos y documentos del mismo padre. (1735). IHS.
- Reynoso, A. (2023). Conferencia: La llegada de los jesuitas y su incursión en el ministerio educativo en la Nueva España y México. YouTube. Retrieved 2024, from https://youtu.be/pzFiXSv-FZc0?si=OxVHSKR9PQakQL_J
- Sarpi, P. (1676). Trattato delle materie beneficiarie. Nel quale si narra, col fondamento delle historie, come si dispensassero l'elemosine de' fedeli nella primitiua Chiesa. Mirandola
- Sebastià, M. (2016). De la Ifigenia en Áulide de Eurípides a la Ifigenia in Aulide de Manuel Lassala. Tesis de doctorado. Universidad de Valencia.
- Séneca, L. A. ([c. 63 d.C.] 1989). Epístolas morales a Lucilio: Libros X-XX y XXII [frs.], Epístolas 81-125. II (I. Roca Meliá, Ed.; I. Roca Meliá, Trans.). Gredos.
- Séneca, L. A. ([c. 64 d.C.] 1629). Los libros de los beneficios. Traducido por el Licenciado P. Fernandez Navarrete. Imprenta del Reyno.
- Soubeyroux, J. (1995). El Real Seminario de Nobles de Madrid y la formación de las élites en el siglo XVIII. Bulletin Hispanique, 97(1), 201-212. https://doi.org/10.3406/hispa.1995.4860
- Urbano, H. (1999). Estudio preliminar. In La extirpación de la idolatría en el Perú (1621). Pablo Joseph de Arriaga de la Compañía de Jesús. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Van Deusen, N. E. (2015). Entre lo sagrado y lo mundano: La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal. Institut français d'études andines. https://doi.org/10.4000/books.ifea.5621
- Vargas, E. (2019). "Hacer de hombres, vasallos". La educación en los colegios coloniales antes y después de la expulsión de la Compañía de Jesús del virreinato del Perú. Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú. http://hdl.handle.net/20.500.12404/15775
- Varones ilustres de la Compañía de Jesús (II ed., Vol. III). (1889). Imprenta del Corazón de Jesús.
- Vazquez, J. (1985). El pensamiento renacentista español y los orígenes de la educación novohispana. In Ensayos sobre historia de la educación en México (pp. 11-26). Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Zevallos, J. (1989). Cacicazgos de Lambayeque. Gráfica cuatro.



ISSN 2414-0570 (ed. impresa)
ISSN 2414-8768 (ed. electrónica)

UNA REVISIÓN SOBRE LA FUNCIÓN DEL CONJUNTO AMURALLADO TSCHUDI O NIK-AN Y SUS ESPACIOS CEREMONIALES EN CHAN CHAN, COSTA NORTE DEL PERÚ.

Régulo G. Franco Jordán[1]
regulofrancoj@gmail.com; https://orcid.org/0000-0003-4622-095X

En homenaje póstumo a Cristóbal Campana Delgado (+)

Recibido: 12-01-2026; aceptado: 18-02-2026; publicado online: 27-VII-2026

RESUMEN

Chan Chan fue la ciudad de barro más grande de América andina durante la época de su mayor auge (1100-1475 d.C.), se ubica en la margen derecha del valle de Moche, en la costa norte del Perú. En este aporte de investigación, se aborda sobre la planificación, sectorización, función e iconografía de cada uno de los sectores del conjunto amurallado antes denominado Tschudi y ahora Nik-An. Se plantea una serie de interpretaciones acerca de su arquitectura, del sistema de circulación e iconografía, tomando atención en las plazas ceremoniales, los santuarios o audiencias en forma de "U", del patio del altarcillo y las redes, del recinto ceremonial vinculado con los ancestros, el wachaque y la plataforma funeraria donde se enterró uno de los fundadores del reino Chimú. Finalmente, este aporte es un derrotero para comprender sobre la función de uno de los conjuntos amurallados que se encuentra abierto al turismo nacional e internacional.

Palabras clave: conjunto amurallado, iconografía, wachaque,

ABSTRACT

Chan Chan was the largest mud-brick city in Andean America during its period of greatest prosperity (1100-1475 CE). It is located on the right bank of the Moche Valley, on the northern coast of Peru. This research contribution addresses the planning, sectorization, function, and iconography of each sector of the walled complex formerly known as Tschudi and now Nik-An. It proposes a series of interpretations regarding its architecture, circulation system, and iconography, focusing on the ceremonial plazas, the U-shaped sanctuaries or audience halls, the clay court and nets, the ceremonial enclosure associated with the ancestors, the wachaque (a raised platform), and the funerary platform where one of the founders of the Chimú kingdom was buried. Finally, this contribution offers a framework for understanding the function of one of the walled complexes open to national and international tourism

Keywords: walled complex, iconography, wachaque.

1 Profesor Honorario de la Universidad Nacional de Trujillo.

Citación: Franco, R. 2025. Una revisión sobre la función del conjunto amurallado Tschudi o Nik-An y sus espacios ceremoniales en Chan Chan, costa norte del Perú. Quingnam, volumen 11.

INTRODUCCIÓN

Chan Chan, declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad en agosto de 1986, tiene aún muchos enigmas por resolver, como capital político-religiosa del reino chimú, que se extendió en un vasto territorio costeño. Se ubica en la margen derecha del valle de Moche, en una gran explanada que colinda con el mar. Este sitio es reconocido por los investigadores como la ciudad de barro más grande de América durante su época de desarrollo y mayor auge, más o menos entre 1100-1450 d.C. que, según algunos investigadores, esta sociedad ha llegado a un nivel imperial (Robyn Cutright et al. 2025) cuya extensión se ha calculado en 20 kilómetros cuadrados (Ravines, 1980).

El nombre de Chan Chan no ha sido debidamente documentado, pero, a pesar de ello, se ha propuesto que estaría vinculado con el nombre de Sian Sian o Shian-Shian, que se traduce como "Casa de la Luna", que estaría en concordancia con la ubicación, la iconografía lunar y estelar y la función de los conjuntos amurallados. En términos de nombres, en este artículo se discute el concepto de palacio que no tiene nada que ver con la función de cada unidad amurallada, tampoco tiene relación con la nueva denominación hipotética que se les ha dado a los conjuntos amurallados, dejando de lado los nombres tradicionales con los que siempre se han conocido.

El conjunto amurallado de Tshudi o Nik-An se ubica en la parte central de todos los conjuntos amurallados. Su posición cronológica es en el Chimú Tardío, aunque, como se verá, algunas intervenciones arqueológicas dentro de la estructura arquitectónica, han revelado ocupaciones más tempranas, al parecer, desde el Chimú Temprano, pero estructuralmente-con algunas remodelaciones- funcionó durante la etapa tardía de la ocupación chimú.

Uno de los temas centrales ha sido la definición de la función de este conjunto amurallado que, de hecho, debe extenderse a la comprensión del resto de estructuras amuralladas. Esta definición se hizo gracias al estudio de los espacios arquitectónicos y su iconografía asociada al sistema de circulación y la interconexión entre ellos, definiendo así la función de estos sectores ampliamente conocidos desde hace muchas décadas, sin haber tenido la oportunidad de comprender realmente cual fue la función de esta estructura compleja (ver Castillo et al., 2020). He llegado a la conclusión que cada conjunto amurallado estaba a cargo de un dignatario provincial de la administración chimú que tenía en Chan Chan una especie de embajada religiosa. En este conjunto se realizaban celebraciones cultistas y las familias poseedoras administraban los tributos otorgados a ellos, a los ancestros y a sus divinidades principales y secundarias. Estos bienes eran distribuidos y almacenados en depósitos que crecían paulatinamente en los espacios abiertos o canchones de acuerdo al aumento de la tributación.

La función de la plaza mayor es estudiada en relación a una extraordinaria maqueta de madera de estilo chimú que fue encontrada en las excavaciones de la Huaca de la Luna (Uceda, 1999). Esta maqueta como modelo es la firme evidencia

de lo que ocurría en alguna plaza ceremonial de Chan Chan, tal cual, donde existe una escenografía ceremonial con relación al culto a los ancestros. He llegado a la conclusión que los ancestros eran mantenidos en un gran recinto ubicado al este de la plaza mayor y en la época de celebraciones eran conducidos hacia el conjunto de santuarios o "audiencias" donde eran preparados para ser atendidos ritualmente y luego puedan ser sacados para participar en una ceremonia pública en la plaza mayor.

La iconografía de la plaza mayor se entiende en términos de una explicación lógica, deductiva y comparativa. Se tratan de elementos iconográficos vinculados con el mar y con unos pequeños mamíferos determinados como anzumitos, una especie ya extinta.

El sector de las llamadas "audiencias" es definido como santuarios particulares que pertenecían a ciertas familias que tenían predilección por ciertas divinidades propiciatorias de los alimentos, la vida, la reproducción, etc. Estas imágenes se colocaron dentro de las hornacinas que existían en cada recinto en forma de "U" (REU). En cada REU hay otro recinto complementario también en "U" para atenciones posiblemente de contenido oracular y otros servicios, como lo hay también en otros espacios anexos para los preparativos del desarrollo religioso y oracular. Los depósitos asociados eran los receptáculos de las ofrendas o bienes que se tributaban.

Se ha definido un pequeño patio ceremonial denominado como el de las redes y el altarcillo, presenta rampas y banqueta, con vanos de acceso intercomunicado con el sector de los santuarios y espacios que tienen relación con el acceso central sur de la plaza mayor. Asimismo, se ha tratado de comprender la función de la plaza menor y su relación con un sector hacia el este que ha sido excavado por Daniel Castillo (2006, 2007), donde ha documentado un recinto ceremonial con hornacinas, banquetas, rampa y ornamentación de iconos de forma escalonada asociado a anzumitos con sus crías; a la vez, a este recinto ceremonial se une, hacia el este, a un recinto que contiene dos estructuras en forma de "U" que tienen hornacinas y ornamentación en relieve. Estas estructuras arquitectónicas, al parecer, están asociadas al desarrollo de las celebraciones del ancestro fundador en la plaza menor que era sacado de la plataforma real.

Se ha recopilado la información sobre el mausoleo real donde estaba enterrado el ancestro fundador y sus acompañantes. Finalmente, se ha realizado una revisión de la información de los trabajos de limpieza e intervenciones arqueológicas de la tumba principal en forma de "I", como también de una plataforma anexa, lado oeste, donde están muchas tumbas en forma de "T".

GENERALIDADES

Sobre el nombre de Chan Chan

El nombre de Chan Chan probablemente deriva de la palabra muchik: Jan Jan o Xllang (Zevallos, 1995) y significa: Sol Sol o Sol, según varios autores. Quizás esto alude a la demasiada radiación que recibe el centro arqueológico monumental. Sin embargo, podría derivar de Sian Sian o Shian-Shian, que se traduce como "Casa de la Luna" (Kauffmann, 2005). Considero que esta última definición tiene cierta lógica, en mérito-según mi opinión-a que la totalidad de la iconografía mural de los conjuntos amurallados tienen directa relación con la Luna y el mar especialmente.

Para darle mayor importancia a la Luna como divinidad principal, el arqueólogo Arturo Paredes (2010:99) sintetiza bien las referencias del cronista Antonio de la Calancha (1977/1636) que narra sobre las creencias y pasajes míticos de determinados fenómenos estelares. El cronista se refiere a un ciclo mítico y luego a la secuencia de acontecimientos narrativos. Se hace mención al templo (Sian: casa o adoratorio de la luna), por lo tanto, se asume que la mítica con la Luna, cosmovisión de fuerte tradición, tiene su antecedente inmediato en las culturas Lambayeque y Moche respectivamente. Se hace mención al templo (Sian: casa o adoratorio de la luna), por lo tanto, se asume que la nominación para la deidad fue Si, que en otro momento fue registrado como Shi, en Eten, valle Lambayeque, por Brunning (1902). La divinidad, según la información, alude a la relación de la deidad con el mar, porque causa alborotos y truenos en el cielo, y su influencia en la tierra es para animar al hombre y dotarle de alimentos o comidas. Además, el cronista resalta que Shi era más poderoso que el Sol. Según el cronista Fernando de la Carrera (1939/1644) se habría llamado Xllang o Han, de acuerdo con Martínez de Compañón (1936/1790), porque era visible de noche y de día –mientras que el Sol lo hacía solo en el día– y porque eclipsaba muchas veces a Han (ver Franco, 2019: 45-46).

Sobre el planeamiento y función de Chan Chan

La arquitectura e ingeniería civil desplegada en Chan Chan tiene sus antecedentes en las culturas Lambayeque y Moche respectivamente. Los descubrimientos arqueológicos de los últimos años en la Huaca Chornancap con ocupación Lambayeque, la definen con patios, plazas, depósitos, muros ornamentados en plano relieve, salas de reuniones, etc. (Wester, 2016: 93-115) (Figura 1). No tengo dudas que la arquitectura Chimú es una herencia de la arquitectura lambayecana, tanto que, incluso, las representaciones en relieve de Túcume son una gran prueba más del antecedente de Chan Chan (ver Narváez, 1996:163).

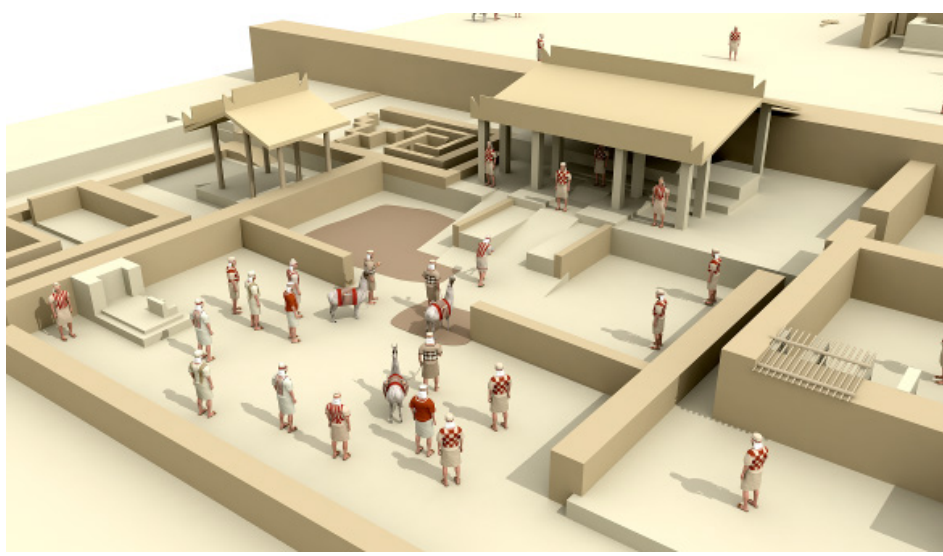


Figura 1. Isométrica de un conjunto de espacios ceremoniales en la Huaca Chotuna-Chornancap, como antecedente de la arquitectura chimú (cortesía de Carlos Wester).

Lo admirable de este conjunto amurallado es que las paredes de muchos espacios ceremoniales están ornamentadas con magníficas y notables figuras en relieve de acuerdo a la función del sector y a la cosmovisión del mundo chimú (Gálvez y Runcio, 2010:84).

Otras construcciones monumentales se añaden a Chan Chan, se denominan Huacas y se caracterizan por ser estructuras arquitectónicas elevadas de forma piramidal como las denominadas Toledo, Las Conchas, El Higo, Esmeralda, El Dragón o Arco Iris y Tacaynamo. Estas últimas Huacas, por ejemplo, son edificaciones de gran obra y admiración, puesto que tienen construcciones amuralladas y presentan sistemas de rampas, depósitos, recintos ceremoniales con imágenes labradas en madera y, sobre todo, tienen representaciones murales con elementos marinos y figuras sobrenaturales que guardan relación fundamentalmente con la cosmovisión costeña en general.

El investigador japonés Masato Sakai (1998) ha propuesto una hipótesis acerca de la planificación de la ciudad de Chan Chan, utilizando el método temporo-espacial; hizo mediciones de ejes y ángulos y ha planteado que la construcción de los conjuntos amurallados se realizó de acuerdo a la posición de las pléyades y estrellas, como, por ejemplo, sirio, orión, entre otros. Una de sus conjeturas es que el primer soberano chimú construyó la plataforma Chayhuac que sirvió como un observatorio de donde se proyectaron ejes con dirección al Cerro Prieto y Cerro Blanco, donde actualmente se ubican las Huacas del Sol y la Luna (Figura 2).



Figura 2. Foto aérea de Chan Chan (cortesía de Daniel Castillo).

Sobre el cambio de nombres de los conjuntos amurallados de Chan Chan

Jorge Zevallos Quiñones, hacia 1945, aprovechando el primer plano de delimitación, empieza a usar oficialmente una lista de nombres para denominar a las llamadas "ciudadelas" y honrar a los grandes estudiosos de Chan Chan. Por otra parte, Rodolfo Gutiérrez Rodríguez (1990) presume que el Dr. Julio C. Tello fue en realidad el autor de la denominación de las llamadas ciudadelas. Esta lista comprende los conjuntos amurallados de: Martínez de Compañón, Gran Chimú, Bandelier, Uhle, Chaihuac, Tschudi, Rivero, Laberinto, Velarde, Squier, Calvario de los Incas (Zevallos, 2010:18) (Figura 3). Sin embargo, en la actualidad, se menciona a nueve conjuntos amurallados asociados a una plataforma funeraria, cuyos nombres aluden a personajes extranjeros y nacionales, entre ellos arqueólogos, exploradores y estudiosos, como también a depredadores como Velarde que valiéndose de su autoridad política de Trujillo (subprefecto) se convirtió en un buscador de tesoros.

En el año 2006, por una nueva política del Instituto Nacional de Cultura (INC) del Perú, en la gestión del Dr. Luis Guillermo Lumbreras, los nombres de los conjuntos amurallados fueron cambiados en lengua nativa para que sirva, según Arturo Paredes, de "verdadero referente de identidad y orgullo, desde cualquier lado por el que se le aluda". En la actualidad, los nombres de los conjuntos amurallados tienen nuevos nombres de acuerdo a las magnitudes, cronología, emplazamiento y ornamentación. Por ejemplo, por su magnitud, se constata diferencias de los conjuntos: casa grande y casa chica, por su diferencia temporal se menciona a una casa del inicio y una casa del final. Y en cuanto a la disposición espacial se evidencia como casa del este, casa del oeste, casa del norte y casa del centro; y por la particularidad decorativa se constata la existencia de una casa de las aves y una casa del mar. Siguiendo un recorrido desde el sur, se puede denominar casa antigua o casa del inicio (Quixmic-an) o Chayhuac, al que los especialistas le asignan la mayor antigüedad en Chan Chan en contraposición a casa nueva o casa del final (Chol-an) que alude al conjunto ex Rivero, que es el más tardío o reciente en el tiempo. Por lo tanto, en base a ello se explica el término casa del centro (Nik-an) que refiere al conjunto ex Tschudi, por ubicarse en medio de ambos. Continúa la casa del este o casa del amanecer (Xllangchic-an) que refiere a ex Uhle y su contraparte la casa del oeste o casa del atardecer (Fechech-an) que alude a ex Laberinto, además de la casa del norte (Fochic-an) ex Squier. Continúa la casa pequeña (Tsuts-an) ex Tello, que a la vez se contrapone a casa grande (Utzh-an) ex Gran Chimú y, por último, están la casa de las aves (Ñain-an) ex Bandelier y la casa del mar (Ñing-an) ex Velarde (Paredes, 2010:56).

Sobre la Función y cronología de Tschudi o Nik-An

Sobre la Función

Uno de los dilemas de muchos años es la discusión sobre la función de los conjuntos amurallados en Chan Chan. Creo que es necesario que tanto investigadores como estudiosos del pasado dejen el concepto de palacios para denominarles a estos conjuntos amurallados. Es tiempo de cambiar nuevos conceptos. Ya no podemos seguir interpretando nuestro patrimonio arqueológico en general a partir de una óptica occidental, nuestro desarrollo prehispánico fue único y autentico (Figura 4).

Hay una propuesta planteada por los investigadores de Harvard que cada con-

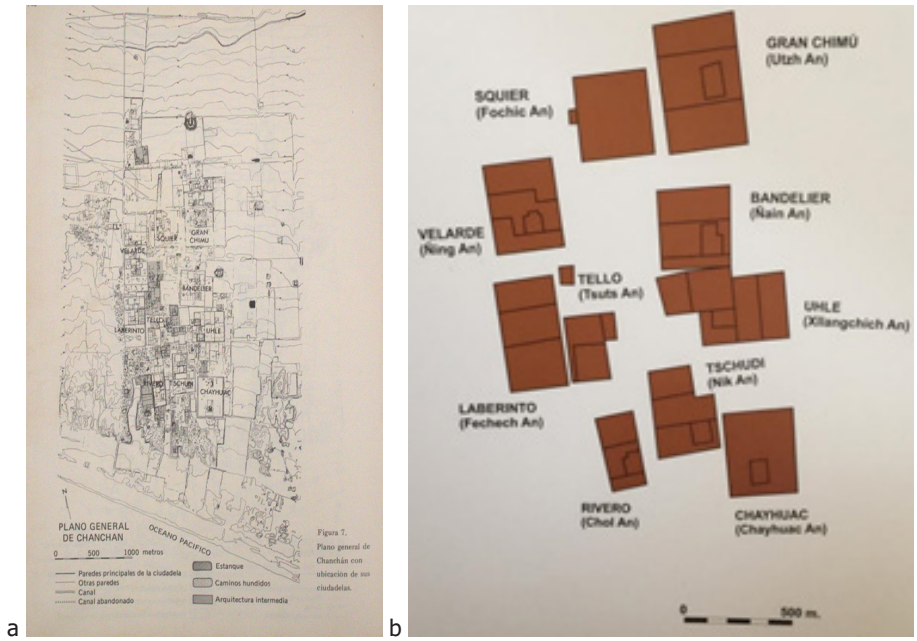


Figura 3. Plano general de Chan Chan con la ubicación de Tschudi o Nik An (tomado y editado de Moseley y Mackey1974, cortesía de Carlos Rengifo), b) Los conjuntos amurallados de Chan Chan con los nombres actuales (cortesía de Luis Álvarez).

junto amurallado correspondería a la sede de un sucesor o jerarca que mandaba a construir su "ciudadela", convertida en un centro ceremonial y administrativo para acumular riqueza y para la realización de celebraciones religiosas, con el propósito de interceder ante los dioses para propiciar los alimentos. Entendido de otro modo, las "ciudadelas" tenían la función de controlar la producción de alimentos, el almacenamiento y redistribución de los bienes. Por otra parte, se ha afirmado que cuando fallecía un soberano este era sepultado al interior de su "ciudadela" en una plataforma funeraria o mausoleo real, acompañado de sus concubinas, servidores y quizás parientes de la familia real (Moseley y Mackey, 1973; Conrad, 1978, 1982; Day, 1980; Keating y Day, 1973; Moseley y Day, 1982; Moore, 1996; Pozorski, 1971).

La historiadora Susan Ramírez, a partir de la revisión de un documento etnohistórico, se refirió a la función de cada unidad amurallada en Chan Chan. Ella afirma lo siguiente:

"un pleito sobre el tesoro de la huaca Yomayoguan (en Chan Chan, el centro ceremonial de los Chimú, cerca de la moderna ciudad de Trujillo) que data de los años 1558-1559 contiene información sobre las ceremonias que allí se celebraban y las creencias de la población. Los españoles encontraron huesos y figuras de lana salpicadas de sangre que eran ofrendas a sus <agüelos y ascendientes>. El curaca admitió que en dicha estructura estaban presentes sus padres y abuelos. Los testigos afirmaron que, si la huaca era saqueada y los abuelos extraídos, todos morirían" (Ramírez, 2008:234).

Al interpolar la información, y desde mi punto de vista, cada conjunto amurallado estaba asociado a la administración de los bienes tributados a los señores prin-

cipales y sus parientes que eran poseedores de cada conjunto amurallado, a sus ancestros y a las divinidades que formaban parte de la cosmovisión costeña. Estos bienes eran almacenados en los diversos depósitos distribuidos en diversos sectores. En otros términos, el objetivo era acumular riqueza y manutención para el señor principal vigente, su familia y sus parientes, que eran los descendientes del fundador de la dinastía que se encontraba enterrado en el mausoleo real. Es posible que cada conjunto amurallado pertenecía a un dignatario provincial de la administración chimú que tenía en Chan Chan una especie de embajada religiosa. En este conjunto, en las plazas, se realizaron celebraciones públicas dedicado a los ancestros, asociado a áreas complementarias de preparativos y cultos mucho más privados. Por ejemplo, en el sector de las llamadas "audiencias", que considero eran santuarios en "U", existen un conjunto de recintos ceremoniales donde se les rendía culto a sus ídolos predilectos y, a la vez, se aprovechaba para realizar consultas oraculares, quizás por ese motivo fueron llamadas audiencias.

Como veremos más adelante, había otros sectores donde se le rendía culto a los antepasados, familiares de la familia real. En efecto, había otros recintos amurallados colindantes a la plataforma real que estaba reservado para la construcción de otros mausoleos de los sucesores más recordados de la dinastía real, en tanto eran utilizados para la construcción de depósitos o almacenes para la acumulación de tributos conforme crecía el número de parientes o adeptos de la familia real. La función de este conjunto amurallado tiene un gran parecido a la función que cumplía, por ejemplo, la Pirámide con Rampa 2 en Pachacamac (Franco, 1998).

¿Qué pasaba fuera de los conjuntos amurallados privados? Según los investigadores de la misión de Harvard, en la arquitectura y organización espacial de Chan Chan, se observa una naturaleza estratificada. Las viviendas y talleres de producción artesanal de la población se aglutinan en torno a los amurallamientos, especialmente hacia el oeste, sin mayor orden ni trazo, separadas por estrechos y tortuosos callejones como describía el arquitecto Carlos Williams (1986-1987). Estos barrios llamados Siars "cuartos irregulares pequeños y aglutinados "denominados así por los investigadores de Harvard, tenían estructuras públicas como pozos para acceder al agua de la capa subterránea, puertas de control y cementerios. Sin embargo, entre los conjuntos amurallados y las viviendas aglutinadas se encontraban las habitaciones de la nobleza a los que se les ha denominado "arquitectura intermedia o de elite", ubicada entre los espacios libres de los conjuntos amurallados. En suma, Chan Chan ofrece distinciones de arquitectura vinculada con las tres clases sociales de la población Chimú: clases alta, intermedia y baja (Moseley y Day, 1982). Es oportuno indicar que había una leyenda recogida por el padre Antonio de la Calancha (1976-78 [1638]), de boca de los nativos, que, en el siglo XVII, cuando se referían a sus orígenes, decían que de tres huevos: de oro, plata y cobre se engendraron los nobles, las mujeres de los nobles, plebeyos y el resto de la descendencia.

Sobre la cronología

Los criterios sobre la cronología de Chan Chan fueron asumidos en base a los estudios sobre las características del adobe en las construcciones, tanto que, a partir de la década de los setentas, el crecimiento de Chan Chan ha sido estudiado



Figura 4. Ortofoto del conjunto amurallado Tschudi o Nik-An.

en base a la morfología arquitectónica y a las características de los adobes. Se ha determinado tres tipos de adobes según su morfología y dimensiones: 1. Altos, cuando son mas altos que anchos, 2. De extremos cuadrados, cuando mantienen la misma altura y ancho, y 3. Planos, cuando proporcionalmente son mas anchos que altos (Kolata, 1980:132). Tschudi y Rivero tienen el tipo de adobe alto, tanto que, Kolata los considera como construcciones tardías por ubicarse en la sección meridional de Chan Chan (ibid:151).

Miguel Cornejo (1980) a partir de excavaciones sistemáticas en área, plantea cinco reocupaciones en Tschudi, basado en la excavación de la audiencia 7, otorgándole al sitio una ocupación desde Chimú Temprano a Chimú Tardío.

Por otro lado, en 1984, Alfredo Narváez, Hugo Navarro y Arturo Paredes (1984), hicieron excavaciones controladas en diversos sectores de Tschudi, como parte de un proyecto de investigación denominado "Aportes para una definición de la Secuencia Ocupacional del Conjunto "Tschudi", Chan Chan". El gran aporte de estos investigadores es el análisis estratigráfico y su correlación para armar la secuencia ocupacional de este conjunto amurallado. Llegan a la conclusión que Tschudi tiene una secuencia de 4 fases estratigráficamente superpuestas, con diferencias arquitectónicas. La fase I tiene un contenido monumental, asociado a cerámica de estilo Chimú Temprano. La fase II es contemporánea con la Plataforma Funeraria del conjunto amurallado Bandelier y pertenecería a Chimú Medio, incorporándose el denominado anexo norte y quizás una fase temprana del Wachaque. La fase III esta asociada a una reocupación monumental, asociado a cerámica de estilo Chimú Tardío, posterior al abandono de la arquitectura de la fase II. A esta fase se

asocia el muro perimetral norte y central, el recinto de las 24 hornacinas, la estructura en forma de "C" ubicado hacia el sur de la sala y los depósitos hacia el este y oeste y el anexo de la Plataforma Funeraria que fue utilizada hasta la época de la Colonia. La fase IV, constituye una reocupación doméstica del sitio y sería contemporánea con la ocupación inca, prolongándose hasta la época de la colonia. Para esta fase se ha documentado la presencia de un fragmento de aríbalo inca. Efectivamente, el conjunto amurallado en esta época tuvo serios cambios arquitectónicos de acuerdo al nuevo orden (Narvéz et al., 1984:173-177). En resumen, la forma y tamaño del conjunto amurallado, no sufrió modificaciones ni extensiones. Los muros perimetrales han sido construidos en un solo tiempo y dieron limites definitivos durante la fase III. En suma, se entiende que Tschudi fue creciendo paulatinamente a partir de la fase II y III logrando su máximo esplendor que posteriormente devino en el cambio de uso de algunas estructuras durante la hegemonía Inca.

La fase de ocupación Chimú Temprano propuesto por los investigadores anteriormente citados, al parecer es inconsistente, por la ausencia de muchas evidencias arquitectónicas y la cerámica que pudo haber sido confundida con la presencia de fragmentos del estilo Lambayeque, y precisamente el colega Feren Castillo, últimamente, ha discutido y evaluado este tema a la luz de las evidencias en Chan Chan y en el valle de Virú (Castillo, 2025: 88-91).

Finalmente, hay algunos fechados radiocabónicos obtenidos por Kolata (1978) en el que opinan que Tschudi es anterior a Bandelier (Tschudi, 1245-1275-120; Bandelier 1405-150) (ver Narváez et al., 1984: 163).

Sobre la organización espacial, función e iconografía de los espacios ceremoniales de Nik-An

El conjunto Tschudi, ahora Nik-An es una de las construcciones más tardías de Chan Chan (Kolata, 1980:151). El recorrido interno es de norte a sur, con sectores, pasajes y corredores largos con banquetas, plazas grandes, patios, recintos con estructuras en "U", depósitos y estructuras menores. No hay duda que este conjunto amurallado fue planificado previamente en maquetas de madera o quizás de piedra por los arquitectos chimu, eso con toda seguridad (Figura 5).

Es necesario aclarar el concepto de plaza y patio para estos casos, para la arquitectura prehispánica. Las plazas son espacios centrales abiertos de gran dimensión, al que se accede a partir de calles o callejuelas, quizás corredores, sin embargo, para el caso de Tschudi o Nik-An se define plaza a los dos espacios amurallados más grandes (Plazas 1 y 2) o espacios encerrados por muros que se asocian a elementos arquitectónicos internos menores que se usaron para las celebraciones públicas. En el caso de patio, se define a espacios menores con vanos y que tiene comunicación con otros ambientes laterales (ver Uceda, 2000: 205-212). Por otro lado, el patio también es abierto, de uso restringido, para la realización de celebraciones particulares.

Previamente, antes de entrar al tema de Tschudi o Nik-An, hay que considerar que el 75% o más de los relieves fueron restaurados y reconstruidos progresivamente a partir de la década de los sesenta, tanto que incluso recuerdo que en la década de los 2000 bajo la dirección de Cristóbal Campana, con la asistencia del conservador Víctor Chang, y con el propósito de conservar los relieves originales de las llamadas "audiencias", fueron cubiertos por

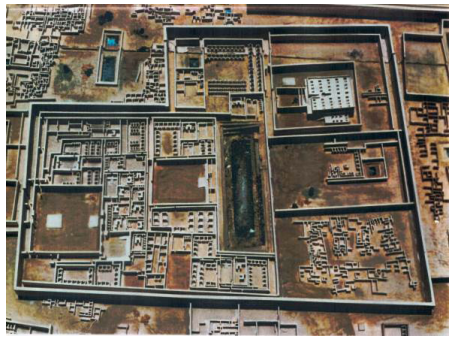
a  b 

Figura 5. a) Maqueta del conjunto amurallado Tschudi (Nik-An) con sus diversos sectores de visita (Foto: César Gálvez Mora), b). Foto aérea del estado actual del conjunto amurallado Tschudi (Nik-An) (cortesía de Carlos Wester/ museo Bruning).

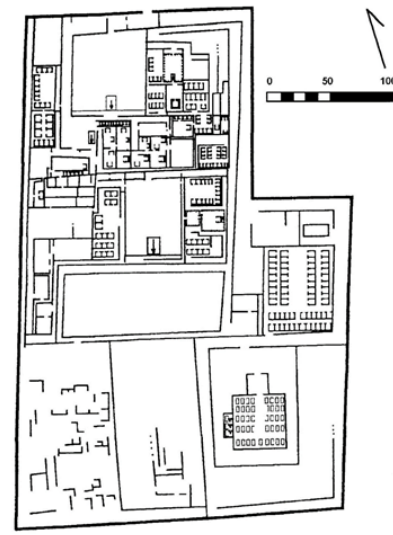
a  b 

Figura 6. a) Fotografía aérea del conjunto amurallado de Tschudi o Nik-An antes de los trabajos de excavación y limpieza (Ravines, 1980), b) plano del mismo conjunto amurallado (tomado de Michael M. Moseley y Carol J. Mackey, 1974).

reconstrucciones trabajadas en acrílico y que hoy, después de tantos años, necesita con suma urgencia una investigación y monitoreo de los relieves originales que están cubiertos (ver Pilsbury, 1993: 210-211) (Figura 6).

El ingreso principal

La Muralla que encierra todo el conjunto es de 10 m. de altura como promedio y entre 3 y 5 m. en la base aproximadamente. El corte de esta muralla, como se ha visto en otros conjuntos amurallados, es antisísmico, de forma piramidal, y eso los hace muy resistentes a los sismos (ver Campana, 2006:231-233). Esta técnica de construir las murallas altas con la base ancha y más delgada en la parte superior es una herencia de los moches y eso es lo que he registrado claramente en un corte ubicado en una esquina de la muralla del Cuadrángulo o El Castillo en el complejo arqueológico de Mocollope, en el valle de Chicama (Franco, 2019:216).

La explicación de por qué los muros fueron construidos bien altos, se debe quizás a la intención de proteger las estructuras internas de cualquier intromisión humana y tener a buen recaudo el espacio sagrado de poder y de alta privacidad, que, de algún modo, divide lo sagrado con lo profano y que representa también una forma de dividir la presencia de dos clases sociales bien definidas, los de adentro y los de afuera. El acceso principal a este conjunto amurallado es muy simple, no tiene comparación con los ingresos de otros conjuntos amurallados, por ejemplo, el acceso a Bandelier (Ñain-AN) tiene un pórtico con plataformas y pilares que expresa claramente que los accesos en algunos casos eran mejor elaborados arquitectónicamente, con plataformas para vigilantes o guardias y, por otro lado, con la presencia de hornacinas que contienen ídolos de madera, sin embargo, en el caso de NIK-An, no lo tiene (Figura 7).

El año 2018, según los medios de comunicación, los arqueólogos Arturo Paredes y Henry Gayoso, de la Unidad ejecutora 001 de Chan Chan, dirigida entonces por María Elena Córdoba, descubrieron en el pórtico principal de acceso al conjunto amurallado Gran Chimú (Utzh-An), hacia ambas paredes, 10 hornacinas con esculturas de madera antropomorfas, paradas y de frente, con el rostro pintado de blanco y en mal estado de conservación, debido a que tales evidencias fueron fuertemente afectadas por los insectos durante el tiempo que estuvieron enterradas después de su abandono. Pareciera que las esculturas llevan, en algunos casos, una especie de báculos, sin advertir ningún gesto ceremonial. La presencia de estas esculturas en el ingreso del área profana a lo sagrado implica, a mi modo de ver, que se tratan simbólicamente de imágenes protectoras del conjunto amurallado, a quienes, antes de ingresar, se les tenía que honrar (Figura 8).

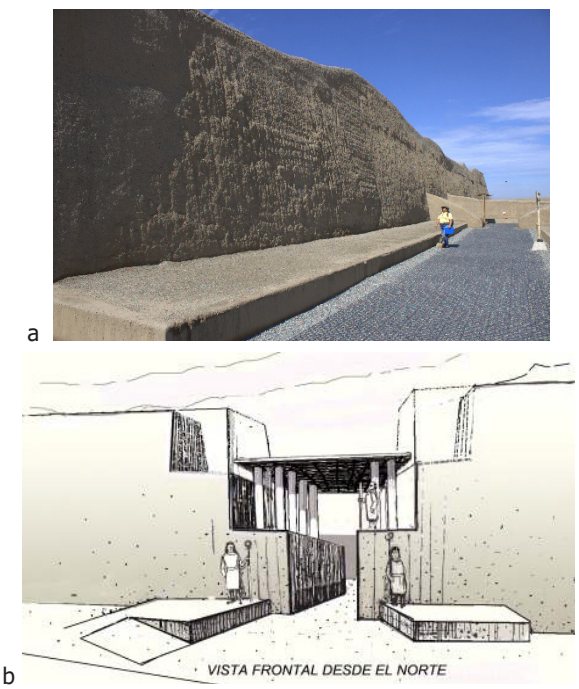


Figura 7. a) Muralla perimétrica del conjunto Tschudi, b) Reconstrucción hipotética del pórtico principal del conjunto amurallado Ñain-An o Bandelier (tomado de Campana, 2012).

Al ingresar al conjunto amurallado Nik-An, hacia la izquierda y derecha, se observan corredores largos y cortos con banquetas laterales. Las banquetas de la izquierda seguramente sirvieron para la colocación de productos que ingresaban para abastecer los almacenes del interior del conjunto, y en el otro caso, el corredor más corto de la derecha habría servido para acceder directamente a la plaza ceremonial, con el objetivo de cumplir ciertas actividades ceremoniales y de consulta, además de llevar ofrendas y toda la parafernalia para el cumplimiento de los ritos dirigidos a los ancestros que permanecían en un sector colateral a la plaza ceremonial (Figura 9).

La primera plaza ceremonial, función e iconografía

La plaza ceremonial, restaurada entre 1964 y 1969, es un gran espacio rectangular que tiene las dimensiones de alrededor de 67 m. por 58 m. Tiene cuatro accesos ubicados en los cuatro lados: uno es el acceso principal hacia la plaza (norte), otro está en el lado opuesto hacia el sector de las audiencias y espacios ceremoniales (sur) y dos accesos laterales cercanos al acceso principal ubicados hacia la esquina noreste y noroeste. Presenta dos banquetas laterales (este y oeste), una plataforma alta con una rampa central con dirección a la portada sur, y cerca del acceso principal (norte), aparece una plataforma baja que funcionalmente habría servido para efectos del desarrollo de las ceremonias.

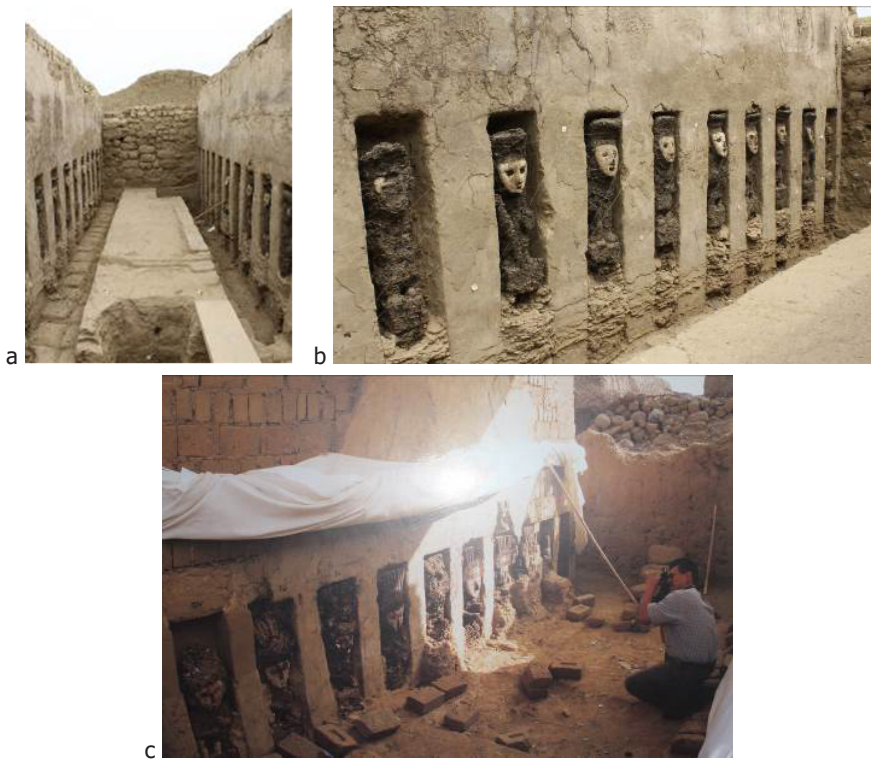
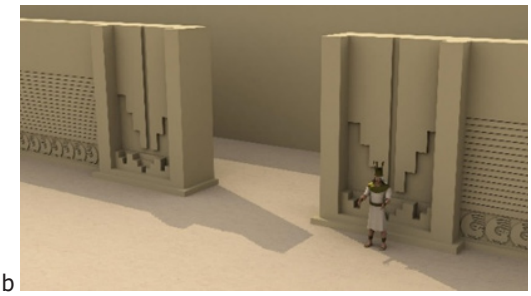


Figura 8. a) Portada principal de ingreso al conjunto amurallado Gran Chimú, b) Muro lateral oeste de la portada Gran Chimú, c) Muro lateral interno del pórtico principal del conjunto amurallado Rivero.



Figura 9. Corredor de ingreso a la plaza ceremonial del conjunto amurallado Nik-An.

a 

b 

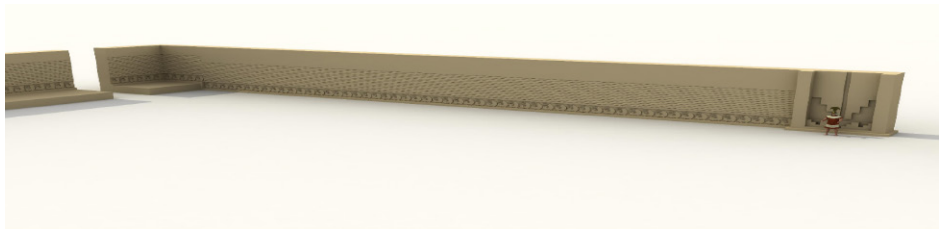
c 

Figura 10. a) Motivos en plano y alto relieve en los lados del ingreso principal hacia la plaza ceremonial, b) Reconstrucción gráfica del interior del ingreso principal, c) reconstrucción de la mitad del frente norte de la primera plaza ceremonial (Robert Gutiérrez).

Al interior de la plaza, a los costados del ingreso principal, derecha e izquierda, en cada lado, hay una especie de dos muros machones que encierra o cuadran una ornamentación en alto relieve con dos figuras escalonadas, separadas por una ranura gruesa orientadas hacia la tierra. Estas figuras, ubicadas en la parte superior, tienen relación con el símbolo sagrado de una media chakana. En la parte inferior, aparecen en volumen pequeñas estructuras escalonadas que tienen relación con el motivo de arriba, pero en posición normal; da la impresión que las figuras escalonadas dirigidas hacia la tierra sugieren una unión simbólica entre el mundo de arriba y el mundo de abajo. De cualquier modo, estos símbolos escalonados de condición estelar dicen mucho sobre la importancia simbólica asociado al acceso a la plaza ceremonial (Figura 10).

Por los cuatro lados, las paredes de la plaza mayor están ornamentadas por bandas angostas delineadas y muy ligeramente onduladas que imitan la superficie de las aguas marinas cuando están tranquilas, mientras que, en la parte inferior, sobre el zócalo, dentro de una banda ancha, hacia las tres direcciones (sur, este y oeste), se proyectan en hilera unos animalitos estilizados que, hasta el día de hoy ha creado dudas en su identificación zoológica. Salvo los de la portada del lado sur, estos están representados en los marcos laterales del acceso central, son tres figuras colocadas en vertical, yuxtapuestas, acompañados de tres pares de aves marinas y pequeñas figuras triangulares (Figura 11). Estos animalitos tienen como característica poseer una gran cola que dobla sobre su cuerpo, con dos patitas para pararse y orejas pequeñas ligeramente redondeadas. La boca está formada por dos triángulos incisos y está abierta. Cristóbal Campana ha sugerido que el muro ornamentado de la plaza habría que observarla en forma vertical y en proyección, tanto que la banda superior del muro, sin ornamentación, sería el cielo, lo que sigue estaría representado por ondas marinas y en la parte inferior, en la orilla, estarían los anzumitos (Campana, 2006:36, 192-193).



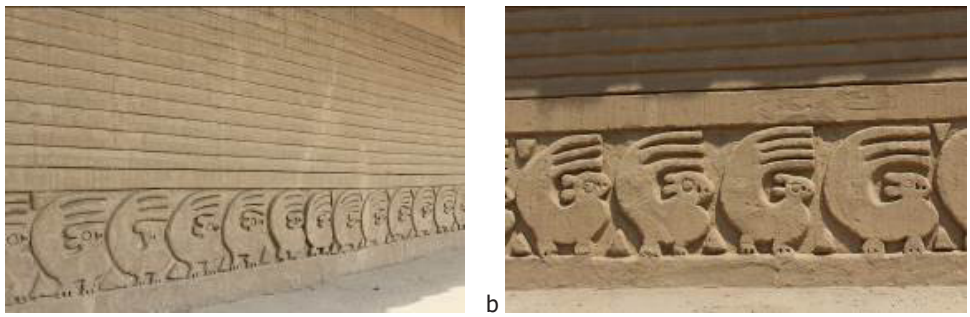
Figura 11. Muro lateral izquierdo de la portada sur de la plaza ceremonial.

El Dr. Rodríguez Suy Suy (1971), con la ayuda de pescadores mayores de edad y otros informantes, han establecido que este animal de la plaza mayor se trata de una nutria marina o de un anzumito (ver Pilsbury,1993: 2012). Posteriormente, se ha postulado que podrían tratarse de ardillas (Kolata,1980:145). Cristóbal Campana (2006) ha sugerido que la especie representada es el anzumito (Lutra Felina) y que estas pequeñas criaturas o gatos marinos son una especie desaparecida (Figura 12).

Edward De Bock, ha propuesto que se trataría de un lobo marino, considerando que este mamífero pare una sola cría por temporada, de acuerdo a como se ve en algunas representaciones del interior de NiK-An, donde este mamífero se encuentra con su cría. Dice que la cola de los lobos marinos es uno de los elementos

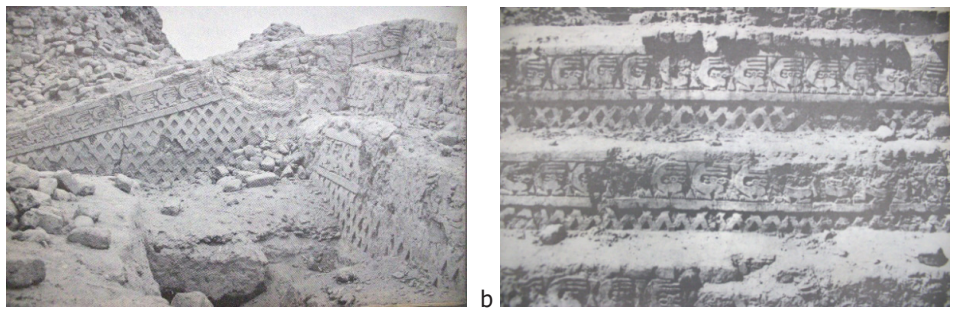
diagnósticos, porque termina en "dedos" grandes y no es mullida como la cola de la ardilla; descarta por completo que este motivo se trata de una ardilla (De Bock, 2018:35).

Esta especie aparece también en las paredes de las terrazas o rampa de la Huaca Esmeralda, donde se observan en hilera, combinadas con bandas delgadas y redes que hacen alusión al contexto marino (Figura 13). Entonces, aquí hay un problema de enfoque e interpretación, porque la figura esta estilizada. Hay que tomar en cuenta que la estilización o geometrización en el arte chimú es muy frecuente, especialmente en las representaciones de aves y en algunos motivos vinculados con la deidad principal, inclusive, recordemos que este estilo tiene una fuerte tradición en particular desde el arte Moche y Lambayeque, donde hay formas híbridas, no necesariamente las representaciones son naturalistas (ver Campana, 2006:192 y 193). Por otro lado, aparecen también en el conjunto amurallado Rivero, asociados a peces, aves y elementos marinos (ver Ravines, 1980:96-98).



a b

Figura 12. A y b). Vista general y detalle del muro del lado este de la plaza ceremonial con la presencia de una especie marina estilizada.



a b

Figura 13. a y b) terrazas ornamentadas y rampa con la figura del animal marino y redes en la Huaca Esmeralda, antes de su restauración (Ravines, 1980:97-98).

Me inclino a pensar que se trata de la representación estilizada de un mamífero marino, con patitas y, en ese sentido, estoy de acuerdo con la propuesta original que hizo el Dr. Antonio Rodríguez Suy Suy (1971) cuando indica que se trataría del anzumito, una especie extinta. El tipo de cola de este mamífero es una convención que se repite especialmente en aves y formas de olas especialmente. En una representación mural del conjunto amurallado Xllangchic-An (ex Uhle), este mamífero aparece con la cola que remata en borlas, tiene el lomo dentado y está asociado a peces, lo que significa que está claramente dentro de un medio marino, entonces, que mejor prueba para sostener que estamos hablando, en efecto, de un mamífero plenamente asociado al mundo marino (ver Vergara y Valle, 2012: 79-84) (Figura 14). De cualquier modo, hay varias opiniones sobre esta figura estilizada. En suma, para mí no es definitivamente una ardilla, por una razón lógica de asociación, la ardilla no tiene nada que ver con el mundo de las aves y peces, tampoco con el mar.

La función de la plaza mayor o plaza 1

¿Qué actividades ceremoniales se realizaban en la plaza mayor o plaza 1? Afortunadamente, hay una evidencia importante que puede sugerir lo que se realizaba en este gran espacio de orden público. En la parte superior de la Huaca de la Luna, dentro de una tumba Chimú saqueada, se recuperaron unas bellas maquetas de madera, por la forma y el contenido, revela el desarrollo de una ceremonia exclusiva realizada en alguna de las plazas de los conjuntos amurallados de Chan Chan, (ver Uceda, 1999:259-311; Uceda et al., 2016:216-222) (Figura 15). Esta maqueta esquematizada representa una plaza con unos muros ornamentados en relieve representando peces, con banquetas en la parte central y laterales y también la presencia de un corredor posterior. Al interior de la plaza, se observa una celebración o ceremonia que tiene relación con el culto al ancestro enfardelado, que es sacado en procesión, donde, al mismo tiempo, participan personajes de la clase real y oferentes. La escena comprende a ciertos grupos de personajes, unos son músicos (tamborilleros, sonajistas y quenistas), otros son servidores de chicha (el chichero jorobado con cucharón, frente a una vasija y acompañado de varios personajes). Hay deudos o mochadores (oferentes con cofres, canastas y dos objetos de base tronco piramidal). Por ejemplo, se observa a un portador jorobado de la copa y personajes apostados sobre las banquetas laterales, mirando de frente al centro de la plaza, algunos al parecer con la mano derecha mutilada en forma de muñón. Lo sobre-



a b

Figura 14. a) Representación en relieve del mamífero marino asociado al mar en el conjunto amurallado ex Uhle (Luis Laffer, 1950, cortesía de Luis Valle), b) Dibujo de la misma representación (tomado de Uwe Carlson, 2022).

saliente de esta representación escultórica es que toda la ceremonia está en torno al culto a los Munaos (fardos funerarios) que son tres, dos ubicados en el corredor posterior a la plaza y otro encontrado dentro del relleno disturbado de la tumba; quizás, también, los dos fardos de mujeres inicialmente formaron parte de la ceremonia. Son fardos funerarios modelados, con incrustaciones de conchas en sus cuerpos y máscaras pintadas. En otros casos, el traslado del ancestro dentro de una especie de capsula mortuoria se observa en madera o en plata solo con dos individuos, donde intervienen personajes acompañantes que tienen una función real dentro de la ceremonia de culto al ancestro. Como complemento a la información planteada, en la maqueta existe, además, la evidencia de una especie de dado que forma parte de la ceremonia del culto al ancestro, al que se le ha denominado pichca (cinco en lengua quechua) que se utilizaba para consultas oraculares (Gentile, 2008:235).

Por la entrada norte ingresarían "los de afuera" y por la entrada sur "los de adentro", aquellos personajes que presidieron e intervinieron en las ceremonias usarían la banqueta ancha y alta con rampa como estrado para desarrollar la ceremonia pública de culto al ancestro, en cambio, las banquetas angostas laterales seguramente sirvieron para la ´posición de los invitados de la realeza chimú. La presencia de un pódium, casi central en la plaza, más cercana a la entrada principal, posiblemente sirvió para presidir los actos públicos propios de las ceremonias que se reactualizaban o recreaban cíclicamente en este espacio de acuerdo a un calendario lunar o estelar (Franco, 2021a:66).



Figura 15. Maquetas halladas en la Huaca de la Luna con la ceremonia de veneración a los ancestros (tomado de Uceda *et al.*, Morales y Mujica, 2018).

Recuerdo haber visto en un libro, hace algún tiempo, la foto de una maqueta de madera extraordinaria, seguramente de una colección privada, donde se observa una ceremonia parecida a la maqueta encontrada en la Huaca de la Luna; en este caso que menciono, es una ceremonia realizada por una casta real exclusivamente de jorobados y jorobadas, que participan en un rito dirigido a su ancestro también jorobado o con giba. Las mujeres cargan sobre sus espaldas a sus hijos, también jorobados. Las crónicas no hablan nada de estas prácticas en la vida real, sin embargo, se entiende que esta clase social de jorobados debe haber sido una casta muy especial en el reino chimú, tanto que posiblemente habrían existido generaciones de esta clase social con este tipo de anomalía física que, al parecer, estuvieron también vinculados con las prácticas ceremoniales, mágicas u oraculares que se realizaban en algunos de los conjuntos amurallados de la ciudad de Chan Chan. A propósito, no descartaría la intervención de especialistas jorobados en el manejo de los oráculos. El cronista Inca Garcilaso de la Vega decía que las personas con un defecto físico eran consideradas huacas o seres extraordinarios, con mucho talento para dedicarse a actividades paranormales. Esta creencia sigue todavía vigente hasta el día de hoy, cuando la gente dice que los seres con deformaciones físicas o cogidos por el rayo son seres especiales, con mucho talento para las prácticas de curación y otras actividades complementarias. Aparecen en colecciones y en Chan Chan estatuillas de personajes jorobados que hacen alusión a lo que vengo comentando (Figura 16).

Todas las ceremonias debieron haber sido sacralizadas en estos espacios amplios y abiertos, lo que significa, a mi modo de ver, que estos ancestros eran periódicamente sacados en procesión para rendirles culto, no olvidemos que los chimú y las anteriores sociedades tenían la creencia que los ancestros vivían en el mundo paralelo y eran sus protectores ante cualquier incidencia climática, especialmente cuando se originaba el fenómeno El Niño o grandes sequías, tal cual lo hacían los incas de acuerdo a la referencia de los cronistas.



Figura 16. Estatuillas de oficiantes jorobados (tomado del catálogo, quinto centenario, Tomo II, 1991).

El gran recinto de las 24 hornacinas y el culto a los ancestros

Entendemos, por ahora, que el tema de la circulación y la articulación de los espacios arquitectónicos de los conjuntos amurallados es fundamental para realizar ciertas interpretaciones. Cuando uno ingresa a la plaza ceremonial, hay una portada lateral o acceso a la izquierda (esquina noreste de la plaza) por el lado donde "nace el sol", conduce a un espacio indirecto que ha sido denominada por Rodolfo Gutiérrez (1990) como la "sala de las 24 hornacinas". Esta portada conduce a cinco recintos intercomunicados, el ingreso es indirecto, casi en zigzag, quizás sólo para un grupo especial que ingresaba a este sector sacro. En términos de circulación, se ingresa a un ambiente muy especial con arquitectura de poder y sacralizado. Es un recinto alargado de casi 20 m. por 12 m., tiene una portada principal hacia el lado norte y cuenta con 24 hornacinas distribuidas en sus cuatro frentes: ocho en el lado oeste y ocho en el lado este, mientras que en los lados sur y norte hay cuatro hornacinas laterales a los costados de las portadas principales (machones); en total hay 12 hornacinas en cada mitad del ambiente. Cada Hornacina tiene un murito de cierre frontal, en realidad aquí hay un gran espacio a diferencia de otras hornacinas de forma rectangular que tienen otra función. Las caras internas de la portada principal están ornamentadas con símbolos en forma de tres hendiduras verticales altas que asemejan líneas acanaladas. Además, se observan banquetas en los lados más largos (este y oeste) y una rampa central asociada a un pódium que hace eje con la entrada sur (Figura 17).

Rodolfo Gutiérrez y Francisco Iriarte indicaron que las hornacinas estaban clausuradas con adobes y enlucidos, y dentro de algunas hornacinas se encontraron semillas seleccionadas, que podrían haber sido los restos de alimentos u ofrendas que se colocaron al interior cuando las hornacinas estuvieron en funciones. Asimismo, al pie de las banquetas, se encontraron hoyos de horcones (maderos) que sostenían el techo. Las razones por que los chimús habrían decidido clausurar las hornacinas y cambiar de función del recinto es imposible de saber, pero, hay la posibilidad de que hubo una reformulación arquitectónica que se habría dado bien tardíamente en la época inca antes de la llegada de los europeos. Gutiérrez sostiene que la segunda función del ambiente habría sido para reuniones de la nobleza, sin embargo, en mi opinión, este comentario es impreciso. Lo que interesa saber es la posible función de esta sala cuando las hornacinas estaban en uso durante la vigencia chimú antes de los incas. El número 24, añadido a los cuatro ingresos del recinto suman 28; según Francisco Iriarte, tendría relación con la cantidad de días de un mes lunar.

Lo que me parece un buen aporte sobre este sector es la versión de Jorge Zegarra Galdós, artista y excavador, que trabajó acompañando al Dr. Arturo Jiménez Borja en la década de los sesenta del siglo pasado en Pachacámac y después lo hizo en la década de los setenta con Francisco Iriarte en Chan Chan. Zegarra hace una comparación con las momias incas en Cusco, especialmente con los que estaban en el Koricancha (templo del Sol), y estando este sector próximo a la plaza mayor, Zegarra afirma que dentro de las hornacinas posiblemente se colocaron las momias de las Panacas reales del reino chimú. A mi entender, algo así ocurrió por ejemplo en el templo del Sol de Pachacámac, en el frente con vista al mar, donde las momias o ancestros de los incas se encontraban colocadas en hornacinas anchas que se encontraban al interior de un pasillo largo norte-sur con ventanas hacia el mar, para rendirles culto y tributo (Franco, 2016:52) (Figura 18).



Figura 17. a) El recinto grande con las 24 hornacinas que contenían las momias de los ancestros, b) reconstrucción de la sala de los ancestros, c) Reconstrucción del acceso principal desde la plaza hacia la sala de los ancestros.

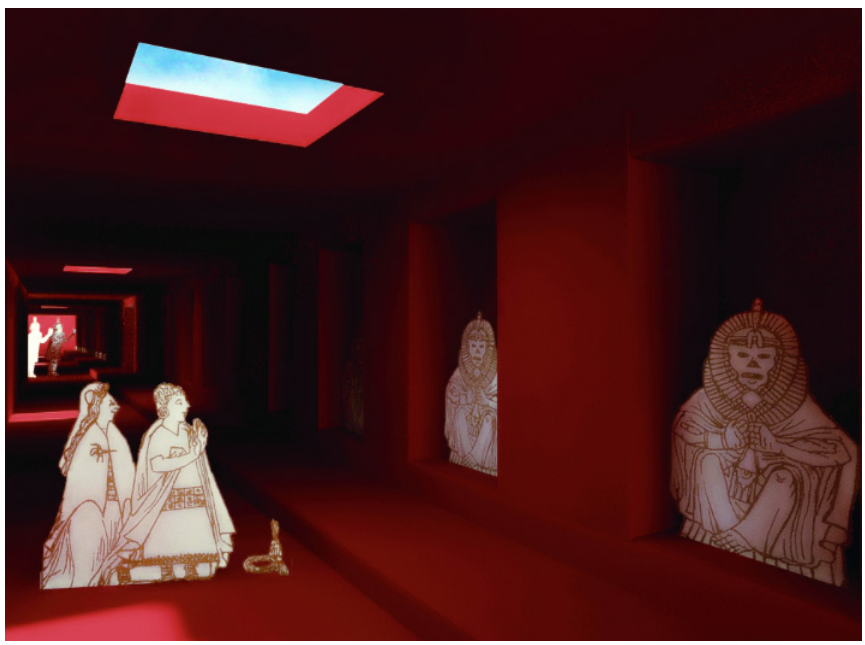


Figura 18. Reconstrucción hipotética de una galería con hornacinas que contenían las momias de los reyes incas de la costa central en el templo del Sol de Pachacamac (cortesía de Alfio Pinasco).

Hay muchas posibilidades que estas momias hayan sido sacadas temporalmente en procesión a la plaza mayor, para rendirles culto público, en fechas especiales. Es más, si vemos la maqueta descubierta en la Huaca de la Luna, encontraremos en el vestíbulo posterior a la entrada sur de la plaza otras momias que esperan su turno para salir y ser veneradas, entonces, no es una sola momia la que salía en procesión, eran varias momias homenajeadas en la plaza ceremonial.

Este espacio sagrado donde se encontraban los ancestros enfardelados- por cuestiones de circulación- tiene directa comunicación, a través de un acceso lateral oeste, con un sector de almacenes o depósitos que seguramente sirvieron para guardar los tributos que se les asignaba a los ancestros; sin dudas, hay una asociación directa en el lenguaje de la arquitectura (Figura 19).

El recinto o ambiente ceremonial donde los ancestros eran preparados

Una de las preguntas que me hice cuando estuve investigando in situ todo el sector sur de la plaza mayor fue el de las denominadas "audiencias", entonces, mi cuestionamiento era: Si los fardos funerarios de los ancestros eran sacados a la plaza mayor para las celebraciones públicas, entonces, ¿dónde previamente eran preparados antes de que salieran a la plaza mayor? Un estudio de circulación in situ que hice y la lectura de la función de los elementos arquitectónicos he llegado a formular una hipótesis: ¿Acaso los fardos funerarios que se encontraban permanentemente en la sala de las 24 hornacinas fueron sacados y conducidos internamente hacia el sureste, a través de corredores largos y cortos hasta llegar a un primer recinto rectangular? Hice el recorrido y exactamente, al parecer, hubo todo un tránsito de los fardos funerarios hacia el sur, al sector de los santuarios, primero llegaron a un ambiente grande donde aparece al interior una estructura en "U" con rampa, orientada al oeste que originalmente estuvo ornamentado con escaques cuadrados, y cercanamente, hay un recinto en "U" orientado al norte, parecido al de las "audiencias" o santuarios que estuvo también ornamentado con escaques, y, hacia el norte, existen cuatro depósitos (Figura 20).

Hay que precisar que los muros de este ambiente o pequeño sector estaban totalmente ornamentados con escaques cuadrados, el zócalo tiene aves con la cabeza volteada hacia atrás que se trataría de la especie cormorán / guanay (Leucocarbo bouga invilliorum) que se le observa en la costa en grandes grupos donde hay abundancia en áreas de cardúmenes de anchoveta. En efecto, el primer ambiente habría servido para atenciones particulares, que



Figura 19. Depósitos para acumular los bienes tributados a los ancestros momificados.



Figura 20. Santuario con dos recintos en "U" con funciones ceremoniales.



Figura 21. Patio ubicado al sur del santuario con recintos en "U".

era, desde luego, una antesala aparentemente de uso privado, se comunica hacia el sur con un patio de 18 m. por 30 m. que estaba ornamentado con líneas u ondas marinas en la parte inferior y escaques en forma de redes en la parte superior, y este patio se articula con otros ambientes o recintos en "U" que se encuentran hacia el sector oeste (Figura 21).

Hay que considerar siempre el sistema de circulación al interior de las estructuras arquitectónicas, y si tomamos atención al plano y considerando el sistema de circulación, vamos a ver al final un gran ambiente de 20 m. por 12 m. que ofrece una arquitectura de primer nivel que tiene las siguientes características: El lado este tiene una plataforma o banqueta más alta, en la parte central tiene una rampa ancha. Los laterales, sur y norte, presenta banquetas anchas, no angostas, más para colocar objetos grandes que para



Figura 22. Sala o ambiente de preparación de los ancestros antes de salir a la plaza ceremonial.

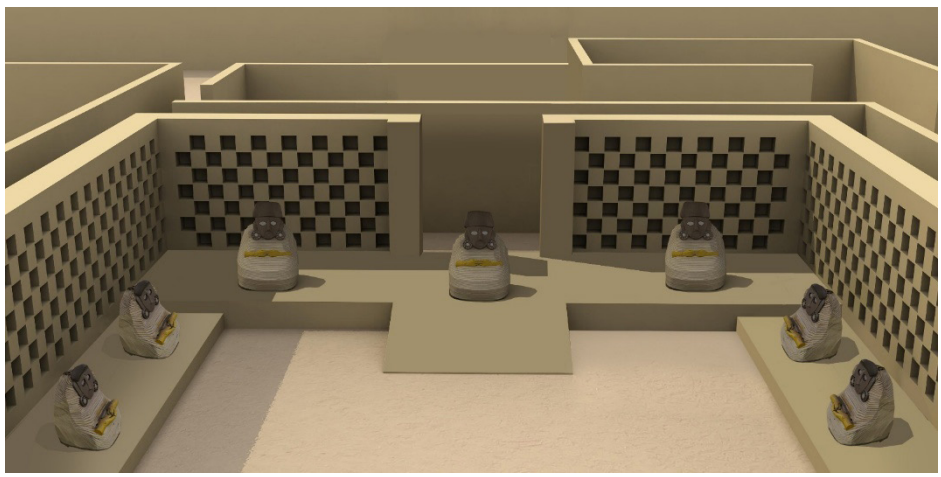


Figura 23. Reconstrucción hipotética de la ubicación de los fardos funerarios en la sala o ambiente grande.

la ubicación de personajes que es lo que erróneamente propuse en una ilustración (ver Franco, 2021:86). La ornamentación de este ambiente ceremonial es de bellos escaques cuadrados a modo de un ajedrezado. Considero que aquí llegaban los fardos funerarios para su preparación antes de que sean sacados a la plaza mayor para cumplir funciones públicas (figura 22). César Gálvez y Andrea Runcio (2010:92) lo consideran como patio 1, más que patio, entiendo, a mi juicio y la evidencia arquitectónica, se trata de un gran recinto o sala que posiblemente estuvo techada en sus partes laterales para proteger los fardos funerarios que se colocaban sobre las banquetas en épocas de celebraciones como explicaré más adelante.

Entonces, por esa razón, y teniendo como marco la contextualización arquitectónica, propongo que, sobre las banquetas se colocaron los fardos funerarios para ser tratados, preparados, antes de sacarlos en procesión a la plaza mayor y cumplir las celebraciones públicas (Figura 23). Por otro lado, este ambiente tiene definitivamente una conexión directa con la entrada sur de la primera plaza mayor, por donde, según el modelo de la maqueta de la Huaca de la Luna, los ancestros ingresaban a la ceremonia pública.

Otro medio para llegar a este ambiente es por otro acceso ubicado al noreste del patio ceremonial de las redes y el altarcillo central, conduce directamente hacia el ambiente grande donde permanecían los fardos funerarios antes de ser sacados a la plaza pública.

El corredor largo de peces y aves y su contenido iconográfico

La portada oeste de la plaza mayor (esquina noroeste), por donde se esconde el sol, conduce a un corredor largo que tiene como característica la presencia de motivos escalonados con líneas, peces, aves (lado izquierdo) y en la otra pared (lado derecho) aparecen redes, en realidad, se trata de un hermoso corredor ornamentado con contenido marino que conduce directamente a un pequeño patio ceremonial. Antes de recorrer el pasaje largo, lo primero que se observa es una antesala con un muro que tiene una rampa. La ornamentación en la pared este (izquierda) es de un doble símbolo escalonado con peces que se orientan al norte (posiblemente la lisa-Mugil cepahalus), atravesada por líneas ligeramente onduladas que son las líneas del mar en calma, mientras que, en la parte inferior, que forma parte del zócalo, hay una banda ancha de doble línea que contiene una hilera de Piqueros o Camanay (Sula nebouxii) en dirección hacia el norte. En otros segmentos del muro, los peces se orientan al sur, en sentido contrario. Rodolfo Gutiérrez ha sugerido que la dirección de los peces puede atribuirse a cambios climáticos ocasionados por la Luna, especialmente cuando se presentaba el fenómeno El Niño (Figura 24).

Cristóbal Campana realiza una observación interesante al indicar que se trata de la lectura de la perspectiva de un paisaje marino en dinámico movimiento, donde las aves caminan al mar, los peces nadan dentro de una figura escalonada, como viniendo del mar; las líneas horizontales serían las ondas marinas y la escalonada, las olas, y el plano más alto estaría representado por el cielo (Campana, 2015:102). Me atrevería a plantear que este discurso iconográfico en el muro tiene relación con un desorden climático, como lo ha sugerido Rodolfo Gutiérrez, veamos entonces que las líneas quebradas o escalonadas representan movimiento intenso, subidas y bajadas, es decir, hay una alteración y esta forma de representar se puede entender cuando el mar se calienta y eso ocurre durante la presencia del fenómeno El

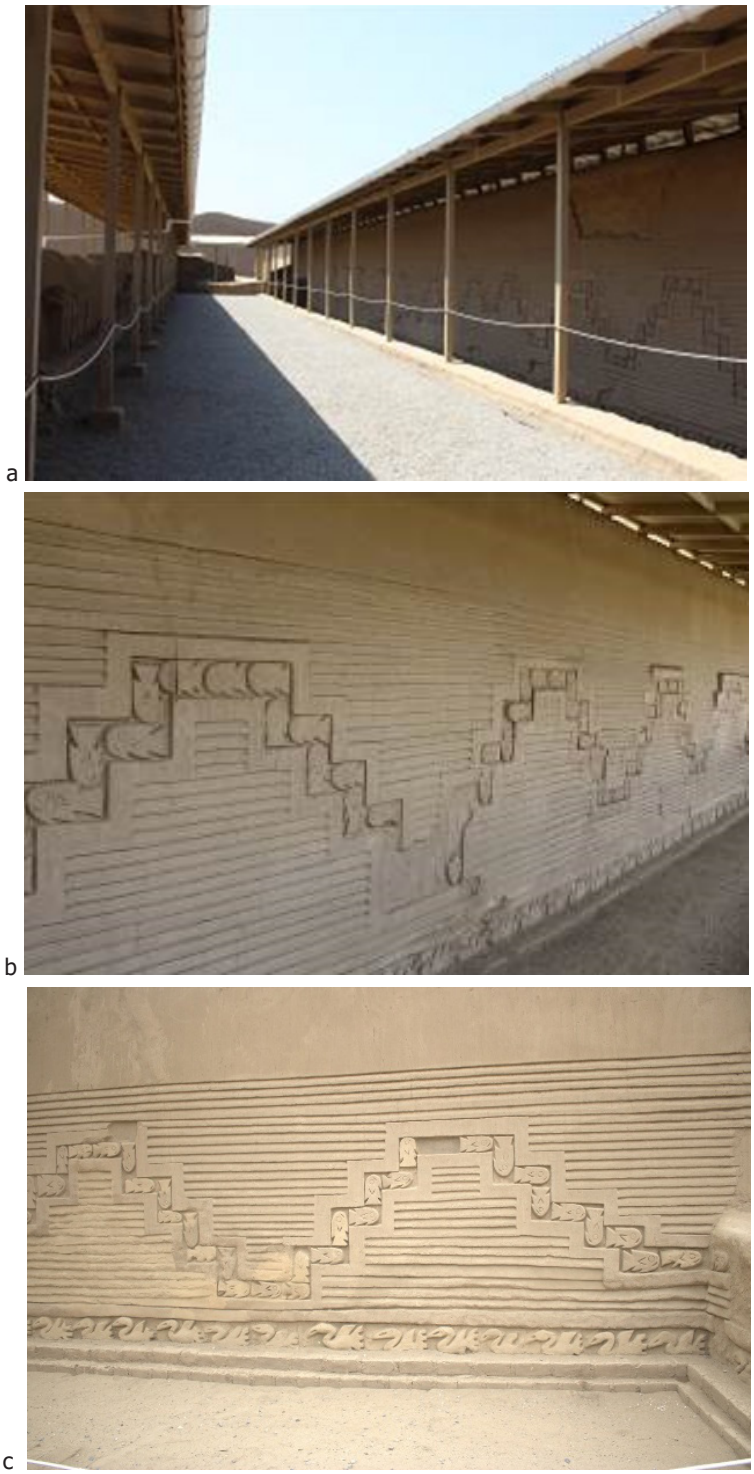


Figura 24. El corredor con representaciones de elementos marinos de peces, pelícanos y redes. Vista de uno de los segmentos de los relieves del corredor con motivos de peces y aves.

Niño, los peces y seres marinos empiezan a migrar hacia el sur. En consecuencia, esta representación mural puede expresar precisamente la memoria de algún fenómeno natural cíclico que ha afectado tremendamente a las sociedades chimú.

El muro oeste del corredor (derecha) ha sido excavada en los últimos años, tiene la ornamentación de rombos entrelazados en forma de redes que originalmente cubrieron todo el muro, y en la parte inferior del muro, aparece una banqueta larga y ancha seguramente para descanso y otras funciones. Gracias a estas excavaciones y los trabajos de restauración se encontró en el muro sur (esquina suroeste) y en el muro norte (esquina noroeste) un murete sobresalido, con la superficie abultada, donde aparece en relieve la representación de peces, líneas onduladas y aves marinas. Aquí nuevamente encontramos una directa asociación con elementos vinculados al mar (Figura 25).



Figura 25. Evidencias de peces, aves, el mar y la red en la esquina suroeste del corredor.

Luego, se ingresaba por un acceso a otra área (lado oeste), colindante con el corredor, donde hay otros compartimientos. Rodolfo Gutiérrez, quien participó en las excavaciones de esta área, indica que el recinto más grande tenía la función de un taller textil con depósitos y, aparentemente, en este lugar, hubo una cocina al norte de los ambientes referidos. No estoy tan seguro de la existencia de un taller de textiles que menciona Gutiérrez porque no hay evidencias concretas, sin embargo, seguramente se refiere a otras evidencias que expresan una reutilización final del conjunto amurallado, quizás hubo actividades domésticas en la época inca, donde algunos espacios fueron habilitados para otras funciones. Se ha mencionado antes que las estructuras del conjunto amurallado de Nik-An tiene dos usos en diferentes tiempos, una ocupación chimú y otra ocupación inca donde posiblemente muchos espacios fueron cambiados de función y otros abandonados.

Comentaré sobre la iconografía plasmada en las caras de los muros del corredor largo. El símbolo escalonado es uno de los elementos iconográficos más importantes que tiene antecedentes inmediatos en la iconografía Lambayeque y Moche, incluso, como sabemos, es un ícono de mayor data en el mundo andino. Aparece también en el mural de la Huaca de la Luna, en el calendario mítico ceremonial, donde hay una figura en forma de chakana amarrada a una soga que es sujetada por un personaje; representación que se asocia a la creación del mundo o a los orígenes (Franco, 2021b:183-186). Federico Kauffmann Doig (2012) afirma que el signo escalonado representaría a la montaña (tierra-andenes), otra interpretación suya es que el signo ola-escalera vendría a ser el de la tierra y el mar. El muro norte del recinto mausoleo de la Señora de Cao tiene un muro almenado de doble escalón,

cuya parte superior tiene la forma de una media chakana y está asociada a los llamados "felinos lunares" (Franco, 2021b: 158-160); lo mismo ocurre con el motivo ola-escalera que aparece en la columna pintada sobre el muro norte del recinto esquinero donde se encontró la tumba de la Señora de Cao (Ibid:146-149). Cristóbal Campana considera a la chakana como la simbolización de los "cuatro espacios", en oposición o complementariedad, en positivo o en negativo, que resulta ser un símbolo asociado a la dualidad, tripartición, cuatripartición o la significación de los tres niveles del mundo que en la lengua quechua se traduce como: Hanan Pacha (arriba), Kay Pacha (presente) y Uku Pacha (abajo, inframundo) (Campana, 2015:273-295). En fin, lo cierto es que este símbolo escalonado es universal y ha sido representado en toda la iconografía y arquitectura de las culturas andinas desde épocas muy antiguas y su significado tiene relación con la cosmovisión integral del mundo andino.

El patio ceremonial con el altarcillo y su contenido iconográfico

Al final del corredor que se ha descrito, aparece un ingreso indirecto en forma de "L", que conduce hacia un pequeño y lindo patio ceremonial casi de planta cuadrada, tiene entre 28 y 27 m., donde hay la sensación que estamos en un ambiente altamente ritualizado. En la parte central del muro norte se ubica un altarcillo cuyas características son, a la vista, de una estructura en volumen unida a la pared norte ornamentada con redes en relieve. Esta estructura, en la parte inferior, tiene símbolos escalonados y líneas. En los ribetes del altar y las paredes laterales, hay líneas horizontales (ondas marinas). La parte inferior del altarcillo tiene figuras escalonadas y líneas, y en los costados, hay una especie de listones gruesos que sirvieron de marco. El gran problema de esta estructura es que se encuentra destruida por el tiempo que no permite tener mayores inferencias, pero es un hecho que existió una estructura de uso ceremonial a modo de altar o altarcillo que formaba parte de las actividades ceremoniales que ahí se realizaban.

En el resto del muro norte, existe la ornamentación de rombos entrelazados a manera de una gran malla reticulada, que, sin dudas, representa el símbolo magnificado de una red de pescar. En el frente sur, aparecen dos rampas, una ancha (este) y otra angosta (oeste) que llevan a un estrado en forma de "L" (sur y oeste), con la diferencia que en el estrado del lado oeste el muro esta ornamentado con redes. No tengo dudas que aquí se desarrollaron ritos asociados al mundo marino, la iconografía en general expresa precisamente representaciones vinculadas con el mar (redes, ondas marinas) que ayuda a comprender que las funciones de este espacio ceremonial estuvieron estrechamente vinculadas con ritos asociados a la propiciación del mundo marino con el objetivo de incrementar las subsistencias. Este patio está directamente asociado a las actividades que se realizaban en todo el conjunto de las llamadas "audiencias", que yo les denomino santuarios particulares (Figura 26).

Por otro lado, en el muro del lado este del patio ceremonial del altarcillo y redes, hay otro ingreso a través de una rampa hacia un sector con la presencia de 8 depósitos alineados, orientados de este a oeste o viceversa, que sirvieron seguramente para acumular bienes o los tributos asociados a las imágenes colocadas en los santuarios y servidores para los gastos de las celebraciones y fines adicionales.

a



Patio ceremonial con altarcillo para ceremonias propiciatorias.

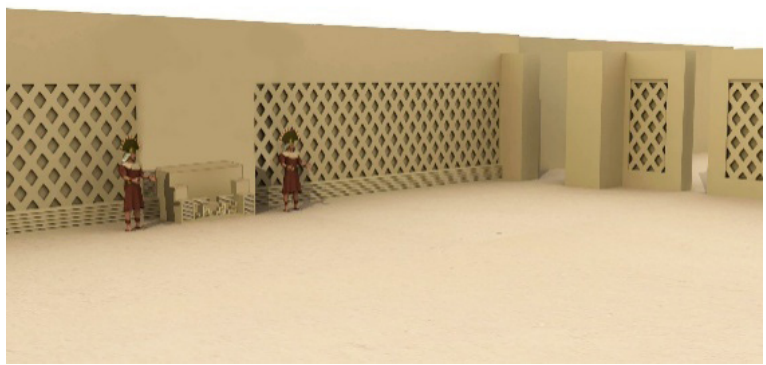
b



c



d



e

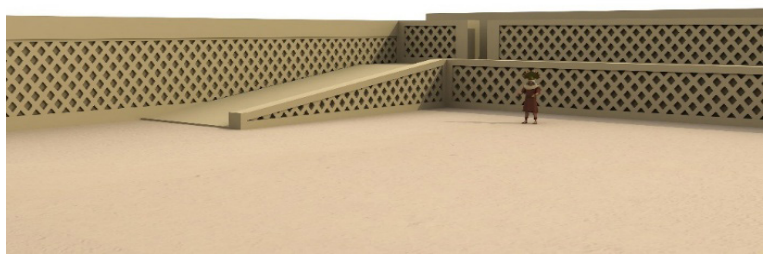


Figura 26. Vistas y reconstrucciones hipotéticas del patio ceremonial que contiene el altarcillo y las representaciones vinculadas con el mundo marino y estelar.

El sector de los santuarios con REU (recintos en forma de "U")

Es uno de los sectores principales de Tschudi o Nik-An que ha merecido muchas discusiones acerca de su función. Alberto Pinillos, en 1975, le llamaba con propiedad el "sector de los santuarios" y Rodolfo Gutiérrez (1990) le denominaba "templetes", con callejones y vanos clausurados, así como revestimientos de algunas figuras en plano relieve que hacen suponer la presencia de una última remodelación del conjunto, quizás algunas áreas fueron cambiadas de función (Figuras 27 y 28). Por otro lado, Cristóbal Campana ha sugerido que estos espacios debieron ser usados en rituales con pocas personas, en actos previos a ceremonias mayores, realizadas en las plazas y que tienen una serie de variables que sobrepasan la veintena (Campana, 2012:122) (Figura 29).

Anthony Andrews ha señalado que, en Chan Chan, se excavaron un total de 178 estructuras en "U", de las cuales 101 (75%) se localizan en los conjuntos amurallados; 74 aparecen en unidades de arquitectura intermedia (57%), y sólo 3 (1.5 %) en los barrios populares. Andrews destaca el hallazgo de este tipo de estructuras en las ciudadelas Gran Chimú y Bandelier dentro de los cuales se hallaron esqueletos de mujeres adolescentes enterradas debajo del piso, tenían como ofrenda objetos de cerámica, fragmentos de textiles, huesos de llama y algunos artículos traídos de la selva como el ishpingo (semillas curadoras) y del golfo de Guayaquil Spóndylus prínceps. Dice que en las "ciudadelas" Tschudi, Uhle, Rivero, Bandelier y Gran Chimú se encontraron entierros saqueados debajo de las estructuras en forma de "U". Finalmente, este investigador concluye que estos entierros humanos sacrificados pudieron haber formado parte de las ofrendas dedicadas a la estructura durante su construcción (Andrews, 1980:173).

En efecto, estos hallazgos refuerzan la tesis que estas estructuras en forma de "U" fueron santuarios particulares y no necesariamente audiencias como todavía muchos investigadores sostienen. Si miramos todo el sector central sur de Tschudi o Nik-An, podemos advertir que existen diez santuarios con estructuras en "U" que curiosamente harían pensar que tienen alguna relación con el número de conjuntos amurallados de Chan Chan.

Entrar a este sector de los santuarios es como ingresar a un mundo diferente de laberintos con espacios ceremoniales interrelacionados, donde la ornamentación en los muros es realmente asombrosa, con mucho arte, llena de íconos de barro con contenido ceremonial que en su momento habría sido digno de admiración y reverencia. Existe, naturalmente, en todo el conjunto, un gran despliegue del arte mural sacro, donde se observan representaciones marinas, lunares y estelares. Hacia el lado este del sector hay cercados para construir mayores depósitos.

César Gálvez y María Andrea Runcio (2010) estudiaron apropiadamente la circulación de este sector y coinciden que tuvo una función ceremonial y que la iconografía de las estructuras en "U" es un ordenador del protocolo, donde los ocupantes habrían realizado un oficio ceremonial y que varios indicadores revelarían la mayor sacralización de los REU (recintos en "U"), sostienen que definitivamente hay una jerarquía de estructuras, donde la plaza se convierte en un articulador con los REU (recintos en U) y que por los accesos estrechos circularían grupos reducidos de individuos de jerarquía que posiblemente hacían gestos frente a las estructuras en "U", además, según indican, hay la posibilidad que en los patios se marcaran las pautas de las actividades ceremoniales, donde la iconografía fue

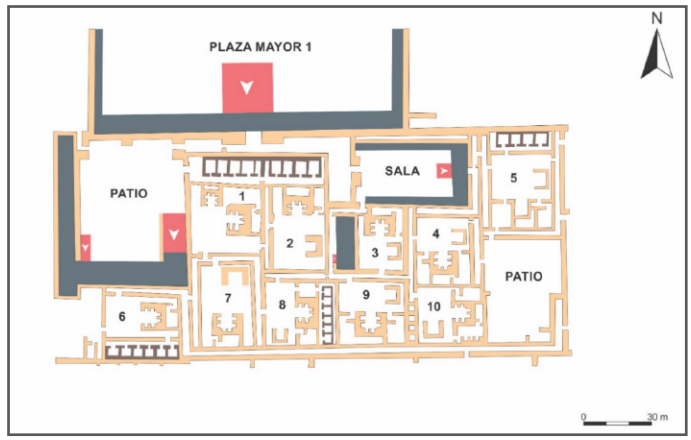


Figura 27. Plano del sector de los santuarios, donde se define los distintos espacios ceremoniales.

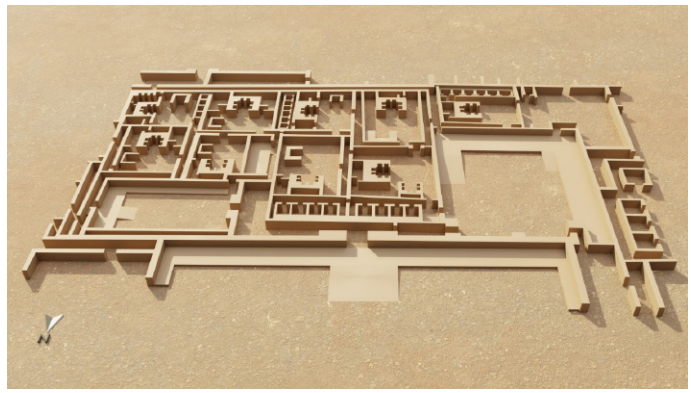


Figura 28. Isométrica del sector "audiencias" o santuarios ubicado en la parte posterior de la plaza mayor (Robert Gutiérrez).

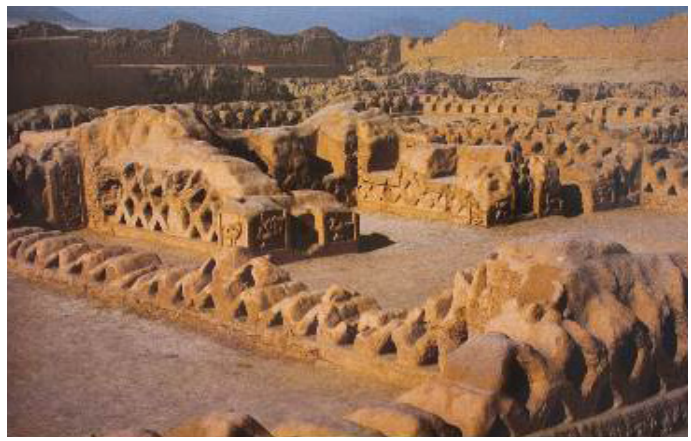


Figura 29. Vista general del sector de los santuarios antes de la colocación de la cubierta de protección (tomado de Kauffmann/La República, 2002).

importante para definir la jerarquía de los recintos. Asimismo, estos investigadores separan tres sectores (A1-A4), (B 1-B4) y (C) que me parece una buena propuesta en la medida que estos santuarios están intercomunicados (Gálvez y Runcio, 2010: 91,92, 94, 95).

Los recintos en "U" tienen diferentes orientaciones, 3 al norte, 4 al oeste, 3 al sur y, como un detalle interesante, detrás y en los laterales de cada recinto, hay ambientes privados que seguramente estaban relacionados directamente con las actividades que ahí se realizaban, quizás eran ambientes para que los especialistas, adivinos o consejeros se preparaban antes de salir a los recintos de segundo nivel, donde realizaría las funciones de oráculo. En cada recinto en "U" hay una rampita de acceso (Figura 30). En cinco casos, los santuarios en forma de "U" están interrelacionados con otros recintos también en forma de "U", pero, sin la presencia de hornacinas, entonces, estoy pensando que, en estos recintos, el especialista se ubicaba ahí para realizar las consultas adivinatorias u oraculares. Entonces, en suma, se plantea que las estructuras en forma de "U" con hornacinas eran los recintos ceremoniales o santuarios con la presencia de imágenes predilectas que se colocaban para su culto.

La iconografía en cada santuario varía. En el santuario "1" (ver el plano), en las paredes internas del recinto en "U" y en las paredes de su frontis y muros laterales, aparecen figuras yuxtapuestas de pelicanos (pelicano Thagus) cuya característica es la presencia del buche donde mantiene a su presa, mientras que, la parte superior de los muros está ornamentada con rombos calados en forma de mallas y zócalos, con líneas ligeramente ondulantes. En el santuario "2", en el zócalo, se observan pelícanos estilizados y en la parte superior del muro hay rombos calados. En el santuario "3", las figuras de aves están altamente estilizadas con el pico curvado, se trata, al parecer, de un "Flamenco" (Phoenicopterus chilensis), ave de plumaje blanco con rosado suave, pico grande encorvado hacia abajo. En el santuario "4", la iconografía de los muros esta combinada con líneas u ondas marinas con rombos calados en forma de mallas. En el santuario "5", los zócalos están ornamen-

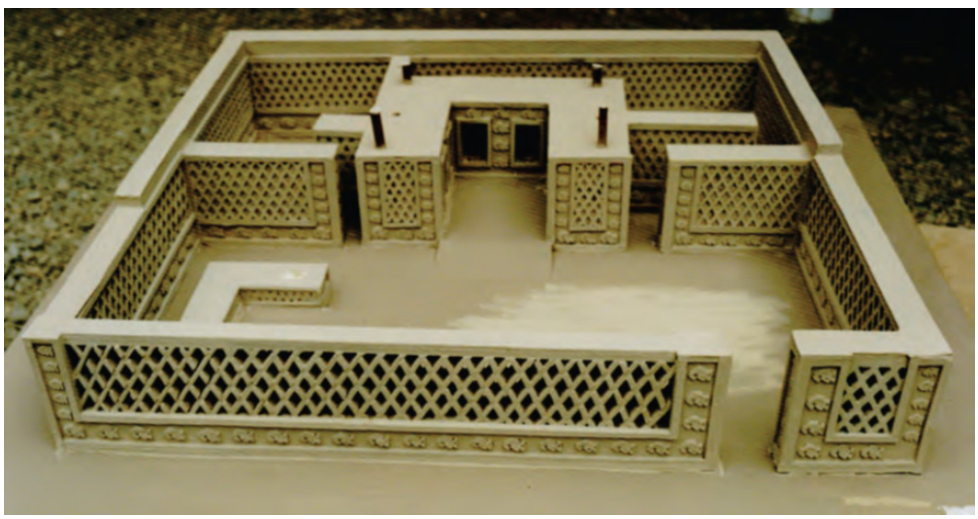


Figura 30. Maqueta de uno de los santuarios en "U" realizado por J. Suarez (Foto: César Gálvez Mora).

tados con aves, posiblemente "Guanay" y sobre ellas el muro con acabado de escaques cuadrados. El santuario "6" es muy especial, porque la decoración es de figuras escalonadas u olas tratadas en forma geométrica con líneas quebradas y la parte superior de los muros tiene el acabado de rombos calados o mallas. El santuario "7", tiene en la base del muro figuras escalonadas y la parte superior de rombos calados o mallas. El santuario "8", el zócalo tiene representaciones de la chakana y de rombos calados. El santuario "9", en el zócalo se encuentra la representación de un "Flamenco" (Phoenicopterus chilensis) y en la parte superior tiene representaciones de rombos calados o mallas. El santuario "10" es otro de los ambientes especiales que se diferencia del resto, porque en tres de sus paredes se observa un zócalo saliente con líneas yuxtapuestas que simbolizan la superficie marina en calma y en la parte superior una franja ornamentada con 42 círculos en relieve en el muro norte, y en el muro oeste hay 45 círculos. En el muro este hay 9 círculos, mientras que en los zócalos de los muros laterales (norte y sur) hay 10 círculos. Por otro lado, en el muro frontal de la estructura en "U" aparecen 12 círculos a cada lado, mientras que en el muro sur de todo el recinto hay 38 círculos. Entonces, teniendo en cuenta la diferencia en el número de círculos que simbolizan la Luna, considero que debe haber una explicación numerológica; quizás, este recinto funcionó como una especie de calendario lunar y un espacio para el culto a este satélite. Además, en la parte posterior y lateral sur, hay ambientes muy especiales, sobre todo en el lado este, cuya particularidad es la presencia de 3 hornacinas que tiene en la parte inferior una franja de rombos calados y en el zócalo la representación de círculos lunares. En adición, los pasajes que se intercomunican con los santuarios estaban también ornamentados. Por ejemplo, la base del pasaje norte de los santuarios 8 y 9 se encuentra ornamentado con la figura de la chakana y rombos calados en la parte superior. Al norte del santuario 7 hay olas tratadas en forma geométrica y rombos calados en la parte superior. En efecto, ingresar a todo este sector de santuarios intercomunicados, habría sido como entrar a espacios muy sagrados, lleno de símbolos de la cosmovisión costeña (Figura 31).

Finalmente, otra de las particularidades de todo el sector es la presencia de depósitos asociado a los santuarios, donde posiblemente se almacenaban los tributos o entregas que se hacían a las divinidades que se veneraban.

La Luna interviene directamente en las actividades agrícolas y marinas y en el ritmo biológico de los animales y seres humanos, por esa razón, los chimú y sus antecesores habrían manejado con precisión los cambios de este satélite y sus consecuencias en los procesos metabólicos de las plantas y los animales; por esos motivos, la Luna, que alguna vez formó parte de la tierra, con derecho fue considerada con justicia la divinidad central en la cosmovisión costeña. Además, es importante indicar que la gravedad de la Luna atrae el agua del mar y provoca las mareas, de ahí que los pescadores no pueden salir al mar para pescar, dicen que el mar este movido. El hecho de representar en los muros a la Luna llena y las aguas tranquilas en el mar seguramente es con la clara intención simbólica de propiciar la tranquilidad del mar y sus enormes beneficios para la pesca.

La Luna era llamada SI, considerada la divinidad principal del reino Chimú, como lo atestigua el padre De La Calancha en el siglo XVII, al mencionar que la Luna hace crecer las plantas, controla el mar y produce "albas y truenos" y es pro-

tectora de la pesca. La Luna era más poderosa que el Sol porque está de día y de noche. Los Chimú celebraban los eclipses de sol como prueba de que la Luna conquistó al sol. Los eclipses de Luna provocaban duelo. Cuando la Luna no aparecía era porque estaba en otro mundo, castigando a los ladrones que morían (ver Ravines, 1980:211).

Si revisamos, por ejemplo, la iconografía chimú en los textiles, la deidad principal mítica de condición lunar, tiene una representación antropomorfa, rodeada de símbolos del agua y de la riqueza marina principalmente. Los símbolos más comunes son olas, peces, aves marinas, serpientes y personajes reducidos de tamaño. Este ser siempre se encuentra de frente con rostro humano y sobre la cabeza tiene un bonete de forma trapezoidal y tocado de plumas multicolores. Aparece siempre con los brazos abiertos y las piernas ligeramente separadas, cuyos remates en las manos y en los pies son aparentemente de garras de felino que hacen recordar al remate de la cola de las aves y los anzumitos en los relieves de los muros de Chan Chan. Roger Ravines, citando a Luis E. Valcárcel, indica que este ser habría sido un ídolo humanizado que no era otro que alguno de los que se llamaban Llampellec; es decir, la estatua de Naylamp (Ravines, 1980:212),

Considerando muchos detalles arquitectónicos del sector de los santuarios me atrevo a plantear la siguiente hipótesis: el conjunto de ambientes con estructuras en "U" eran espacios para rendir culto a ciertas imágenes labradas en madera o piedra de la religión chimú, que se colocaron dentro de las hornacinas, en tanto, los espacios internos era para actividades de veneración, y como complemento, estos recintos servían seguramente para la realización de consultas oraculares realizado por especialistas que provenían de diferentes sitios del señorío del chimo. Cada santuario pertenecería a ciertas familias particulares que tenían sus respectivas imágenes religiosas predilectas. Para complementar la hipótesis, cada recinto en "U" (REU), tiene en la parte posterior o a los costados ambientes libres que pudieron servir para la preparación de los especialistas del oráculo antes de salir para realizar sus actividades ceremoniales y de vaticinios. Este aspecto, me hace recordar a la función que tenían los recintos esquineros presentes en los templos principales de la Huaca de la Luna y la Huaca Cao Viejo del complejo El Brujo, especialmente de este último. Entonces, para tener una idea, por ejemplo, en los recintos esquineros de los templos moche, el oficiante mayor aparentemente primero se ubicaba al interior del recinto ceremonial esquinero y luego salía a la plataforma delantera con rampa para dar su discurso público de orden ceremonial (Franco, 2021: 174).

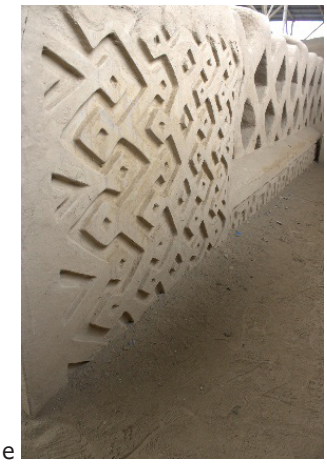
En estos santuarios en "U" se aprovechaba, a mi modo de pensar, consultas oraculares para saber sobre el comportamiento de la naturaleza con relación a las actividades de la agricultura, principalmente la pesca, los cambios y efectos del mar; es decir, se realizaban predicciones del tiempo de acuerdo al movimiento y características de la Luna, entre otros temas. Por lo tanto, de otra manera, puedo indicar que todo el conjunto arquitectónico se habría comportado como un sector privilegiado para celebraciones religiosas de grupos particulares o familias que participaban en estas celebraciones para tener a la vez consultas oraculares, de esa manera se legitimaba el sistema político/religioso de los de la elite chimú.

a 

b 

c 

d 

e 

f 

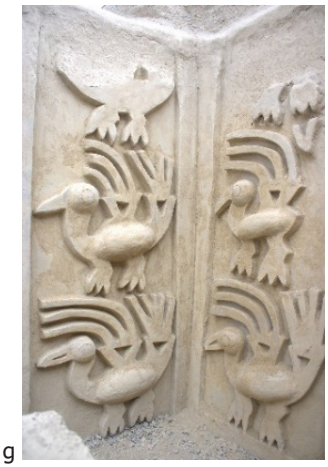
g 



Figura 31. Vista de diversos motivos iconográficos y algunos santuarios en Nik-An.

La plaza ceremonial menor 2

En términos generales, en forma y funciones, esta plaza es parecida a la plaza mayor, pero de menor dimensión. Tiene las siguientes medidas aproximadas de 60 m. por 45 m. (Figuras 32 y 33). Hay algunas evidencias particulares que no se hallaron en la primera plaza, por ejemplo, la portada principal (norte) que da cara al interior de la plaza, a los costados tiene estructuras arquitectónicas en volumen, enmarcadas, que tienen la particularidad de tener figuras escalonadas en posición normal e invertidas que se unen entre sí, formando escaques cuadrados. Un detalle es la presencia de una acanaladura vertical, central, que tiene como ornamentación líneas yuxtapuestas que simbolizan las aguas tranquilas del mar que culminan en otro espacio de figuras pequeñas escalonadas. En arquitectura, en general, podríamos decir que se trata de dos machones en volumen, ornamentadas (Figura 34).

Rodolfo Gutiérrez (1990) lo describe como una estructura ceremonial donde se habría instalado, en cada estructura, un ídolo para su veneración, porque se trataba de un espacio privado utilizado por la elite mayor para ceremonias oficiales lideradas por el señor principal. Gutiérrez pueda tener razón o no, sin embargo, no hay dudas que se trata de estructuras ceremoniales de alto contenido simbólico que formaba parte del contexto iconográfico de la plaza ceremonial, asociado al ingreso a la plaza.

Lo que no se observa en esta plaza menor es la ausencia de ornamentaciones en los muros interiores como se observa en la plaza mayor, solo la presencia de banquetas. Quizás esta ausencia, salvo la ornamentación que apareció en la cara de la banqueta oeste, pueda indicar que esta plaza estuvo en proceso de construcción paulatina, al margen de que estuvo en funciones. Como he señalado anteriormente, para el caso de la plaza mayor, mi cuestionamiento otra vez es ¿quiénes usaban la plaza ceremonial y para qué? He acudido nuevamente al estudio del sistema de circulación y asociación de las evidencias arquitectónicas, y propongo entonces la siguiente hipótesis: Esta plaza, más privada, servía para la celebración o culto al ancestro fundador y sus parientes enterrados en el mausoleo real. El recorrido es saliendo de la portada norte del mausoleo real, se voltea hacia la izquierda y luego en dirección hacia el norte hasta chocar con la muralla norte y luego se voltea con dirección a la denominada audiencia 1, donde, considero, se hacían también los preparativos y cultos al Munao fundador y sus parientes, es decir, es posible que en estos ambientes haya ocurrido algo parecido a lo que ocurrió en los ambientes del lado sur de la plaza mayor, en este caso, las momias eran también sacadas a la plaza ceremonial menor.

Los hallazgos en el sector este de la plaza ceremonial menor, audiencia 1

El colega Daniel Castillo (2006) ha realizado excavaciones en el conjunto "audiencia 1", que se ubica hacia el lado este de la plaza ceremonial, a donde se llega por un acceso lateral y unos pasajes largos (ver Figura 31). Es uno de los santuarios parecidos y señalados en el párrafo anterior (Figura 35). Por la presencia de adobes altos en los muros, se adjudica al sector central como una construcción tardía. El colega Castillo define al norte de su excavación un área de 16 depósitos, al sur 4 subsectores: el primero, al noroeste un patio de entrada, el segundo al noreste la audiencia 1 y dos recintos asociados, el tercero, al suroeste un patio con 8 depósitos, y el cuarto, al sureste, dos recintos contiguos (Castillo, 2007:83).

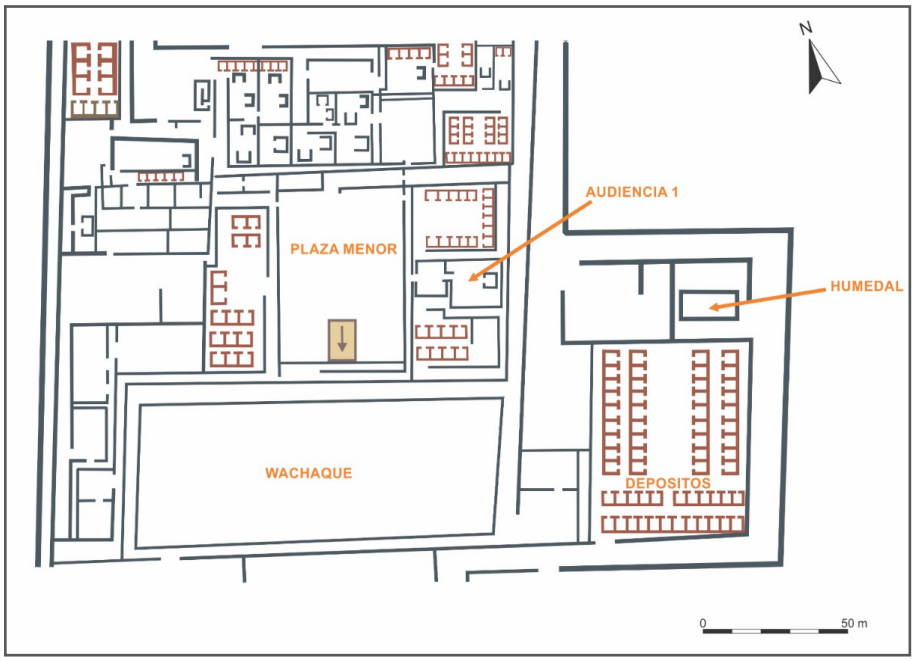


Figura 32. Plano de la segunda plaza ceremonial menor y áreas anexas de uso ceremonial (adaptado de Michael M. Moseley y Carol J. Mackey, 1974).



Figura 33. Vista del interior de la plaza ceremonial menor N°2.



Figura 34. Una de las estructuras ceremoniales ubicadas a un lado de la portada norte de acceso a la plaza menor N° 2.

En principio, Castillo ha definido un recinto delantero de uso ceremonial que tiene 17.60 m. de largo por 13.70 m. de ancho. Los muros son anchos de 1.30 m. y de 1.20 m. a 1.60 m. de altura actual. Los muros laterales tienen 30 hornacinas, 4 vanos de acceso, dirigidos especialmente hacia el lado oeste (plaza ceremonial), al norte y este la audiencia 1, y al sur hacia un patio con depósitos. Al pie de los muros existen banquetas de 1.30 m. de ancho. Existe una rampa central hacia el lado este que tiene 2.20 m. de ancho por 2.50 m. de largo que se dirige al vano de ingreso y salida del recinto con hornacinas. Castillo ha encontrado en la banqueta principal cuatro postes de madera algarrobo y caña brava, amarrada con fibra vegetal en forma de corona y luego cubierta por una capa de barro color beige compacto y enlucido burdo, que no deja dudas que los postes soportaban una cubierta para cubrir las hornacinas y las evidencias ornamentales del recinto (Castillo, 2007:84). En el zócalo de los muros y banquetas se encontraron representaciones de anzumitos en hilera, como particularidad llevan a su cría en el cuerpo.

En el acceso principal (lado oeste), se han encontrado las evidencias de dos machones o estructuras sólidas, uno a cada lado del ingreso principal o cara interna. Estas estructuras tienen la particularidad de mostrar símbolos escalonados enfrentados y ornamentados con anzumitos y sus crías. La representación artística de los muros laterales es notable y si añadimos el hallazgo en la base de columnas cilíndricas, vamos a vincularla definitivamente con un espacio sacro (Castillo, 2006:218-223). En suma, se trata de un ambiente con hornacinas cuadradas en los muros y sobre las banquetas había pilares cilíndricos que soportaban el techo y la presencia de una rampa central que hace eje con el acceso principal.



Figura 35. Vista general y reconstrucciones hipotéticas de la Audiencia 1(cortesía de Daniel Castillo).

Por otro lado, Castillo ha intervenido en otro ambiente ubicado hacia el lado este del recinto ceremonial que anteriormente se ha descrito (Castillo, 2007:86). Se trata, en realidad, de un santuario con recintos en "U" (REU1). Es un gran recinto o ambiente de forma rectangular que tiene dos recintos en forma de "U", aparentemente el principal está orientado hacia el lado oeste y el otro hacia el lado norte. Veamos la diferencia entre ambos. El REU1 orientado hacia el oeste, tiene en las caras internas de los tres muros dos hornacinas, en total seis hornacinas. Los muros externos o frente principal tienen dos hornacinas a cada lado, y, adicionalmente, a sus costados o laterales, hay dos ambientes grandes con hornacinas que tienen un acceso indirecto, restringido. El otro REU tiene orientación hacia el norte y contiene en las caras de sus muros internos cuatro hornacinas a cada lado, en total son 12 hornacinas. Pero, en general, el gran recinto tiene ocho hornacinas en los muros norte y sur y nueve hornacinas en el muro oeste. Algo más, al pie de las hornacinas se muestran los anzumitos en hilera.

El wachaque, fuente de vida y de uso ceremonial

Empecemos por definir lo que significa wachaque dentro de los conjuntos amurallados, porque no solo Nik-An tiene esa fuente, sino también están en otros conjuntos amurallados. Cristóbal Campana (2012) sostiene que hay tres tipos de wachaques en la ciudad de Chan Chan: es un campo de cultivo que se alimenta del agua del subsuelo. Dice que el vocablo wachaj del runa simi (quechua) de Carhuaz es "parir". Estas fuentes sagradas eran un sistema de generación de vida que tenían relación entre la semilla (munao) que se encontraba en el mausoleo real (Figura 36).

Se calcula que el 60 % que equivale a 140 wachaques se han ubicado en los conjuntos ceremoniales más importantes. En otros casos, están ubicados delante de los mausoleos, lo que significa que su función ceremonial tiene vinculación con ciertas prácticas rituales relacionadas con el mundo de arriba y el mundo de abajo. Pero, por comparación, en todo Chan Chan, el wachaque más grande que se conoce se encuentra en Tschudi (Nik-An) que se desplaza de este a oeste. Campana rescata la versión de George G. Squier en 1863-1865, al afirmar que esta gran fuente de agua:

"tiene 137 metros de longitud por 59 de anchura y 18 de profundidad. Los lados caen hacia el fondo por dos escalones o gradientes y estuvieron revestidos, de arriba abajo, con piedras sin labrar, cuidadosamente colocadas en su sitio. En la parte meridional y cerca del extremo izquierdo hay una saliente como un muelle, de la que hay motivos para creer que salían escaleras hasta el fondo de la excavación. Tiene 27,7 metros de largo y sobresale 4,5 metros" (Squier,1974:83). Las medidas de Iriarte y Gutiérrez del wachaque fueron corregidas en 138 metros de largo por 48 metros de ancho en la parte inferior. Pero, esta fuente de agua es realmente grande y habría sido realmente impresionante en la época de su funcionamiento.

Francisco Iriarte y Rodolfo Gutiérrez (1990) intervinieron en la limpieza parcial del wachaque a fines de la década de los sesentas y observaron que las paredes internas estaban revestidas de cantos rodados para evitar la corrosión causada por la humedad y el salitre. Gutiérrez indica que, hacia el sureste, cercano al mausoleo real, encontraron un estrado amplio que sobresale al espejo de agua y que los contornos inferiores configuran terrazas angostas al interior, especialmente hacia los lados norte y oeste, como si se trataran de muros de contención intercomunicados

por rampas que muchas veces forman un caracol. Gutiérrez, asimismo, añade que la plataforma o estrado estuvo techado y que en la gradiente inferior de los cuatro frentes había un huerto o jardín. Comenta además que en la pared del camino superior este, que es el de ingreso al wachaque y en la parte que estaba sepultada por el desmonte, había "dibujos de varias mariposas" (graffitis) elaborados con líneas incisas por alguien que quizás las veía revolotear en medio del jardín. Es decir, las rampas de acceso habrían servido para recoger el agua sagrada durante las ceremonias, dejar ofrendas y realizar posiblemente sacrificios.

En el año de 1987, en un convenio celebrado entre el Fondo de Apoyo al Turismo del Banco Central de Reserva y el Instituto Regional de Cultura La Libertad (FAT/BCR-IRC-LL., se intervino en la Plataforma Sur del wachaque, como parte de los trabajos de conservación y puesta en valor, donde después de haber retirado el escombro se encontró el piso sobre el cual hubo un entierro secundario que contenía restos de tejidos y osamenta de un personaje joven, acompañado de conus, spondylus, chaquiras, semillas de Nectándra sp y diez placas de metal precioso (oro) que al unirse resultó ser una pechera o pectoral de forma cuadrangular. Además, en el borde noreste de la plataforma, se encontró un cuchillo ceremonial de cobre laminado en forma de ave marina. Por otro lado, al sacar los escombros del lado norte del muro de contención de la primera terraza, aproximadamente 30 m. del ángulo noreste, se descubrió la sección del muro de contención de la terraza de un wachaque antiguo con orientación norte-sur, quizás de una ocupación Chimú más temprana, que se extiende hacia el norte, bajo el subsuelo de la segunda plaza ceremonial del conjunto amurallado. Posteriormente el eje del wachaque antiguo fue cambiado de orientación este-oeste, que es lo que existe actualmente (Ismael Pérez Calderón, enero, 2026, Ayacucho, Comunicación personal).

El wachaque de 120 m. por 46 m. fue un sector muy bello, habitado por aves de todo tipo, peces, flora y las infaltables plantas de junco y totora, muy preferidas para confeccionar artículos diversos y usados en las construcciones. Gutiérrez dice que en este sector se escenificaban ceremonias dirigidas por los altos dignatarios donde disfrutaban del agradable panorama natural que ofrecía el agua, las plantas, los caminos laterales, la profundidad y el entorno del wachaque. No debemos olvidar que el agua de "abajo" era sagrada y seguramente cuando había Luna llena el panorama de este sector habría sido mágico y deslumbrante, con tonos plateados. En este espacio se le rendía culto al agua como elemento del origen de la vida. Las ceremonias habrían sido tan ricas con protocolos rituales. Cristóbal Campana (2012) llama la atención de la existencia de otro wachaque ceremonial de menor dimensión al norte del complejo funerario real de Chayhuac (Quixmic-an) que tiene relación con un mausoleo; es decir, estas fuentes sagradas estaban también vinculadas con el mundo de los muertos. Según Campana, es más llamativo el wachaque del conjunto amurallado Uhle (Xllangchic-an) debido a que se ubica al centro de una plaza ceremonial, integrada a un conjunto de estructuras arquitectónicas ubicada al sur del mausoleo. En las paredes de la plaza, existen hornacinas y altillos que sugieren que había ceremonias muy especiales para rendirle culto al agua. Incluso, los arqueólogos trujillanos descubrieron muchos entierros humanos sobre la plataforma sur del wachaque.

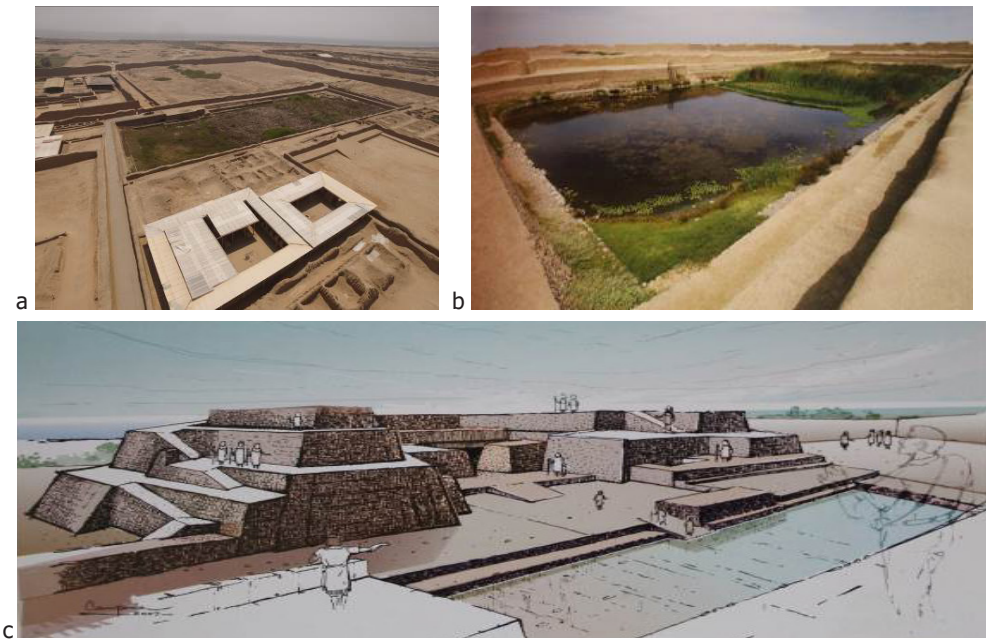


Figura 36. a) Vista aérea del wachaque en el conjunto amurallado de Tschudi (cortesía museo Bruning), b) Wachaque ceremonial en el conjunto amurallado de Tschudi, c) Reconstrucción hipotética del Wachaque ceremonial ubicado cerca del mausoleo de Chayhuac (Campana, 2012)

Cristóbal Campana (2012:99) se pregunta por qué en el caso de Tschudi el wachaque tiene un desplazamiento de este a oeste, cuando la gran mayoría de éstos tienen un eje de norte a sur, que es lo más lógico, debido a que las venas subterráneas de agua derivan de las altas montañas y se deslizan por las quebradas, donde también el río Moche juega un papel importante en el drenaje. Estos grandes espejos de agua suben o bajan de nivel de acuerdo a la intensidad de las lluvias en las altas montañas. Este conocimiento era muy bien manejado por los señores del reino chimú. Campana advierte que es posible que los arquitectos hayan observado que hacia el este hay agua abundante en los humedales, dada su relación con el rio Moche, fenómeno que en uno y otro caso hasta ahora ocurre. Ese conocimiento se habría integrado a la visión cosmogónica (orígenes) de los chimú con ceremonias de alto contenido religioso. La subida del nivel de agua habría sido entendida, según Campana, como la hinchazón de las semillas, el reverdecimiento de las plantas y su relación con las diversas formas de vida.

Este tipo de fuentes de agua existían también en el centro ceremonial de Pachacámac, al sur de Lima, en el conjunto Acllawasi (casa de las escogidas) (Figura 37). En estas fuentes ceremoniales, las jóvenes mujeres elegidas por la elite inca, criaban peces de agua dulce y le rendían culto al agua; quizás en algunas fuentes más pequeñas del interior, estas mujeres se hacían sus baños de purificación. Estas fuentes de agua están mencionadas en los

mitos costeños y en las crónicas asociadas al mar y a la creación de los peces, razón por la cual, el historiador Waldemar Espinoza Soriano (1974) sostiene que estas fuentes de agua fueron utilizadas como acuarios de peces.

El mausoleo real del señor principal y fundador de la dinastía

Es un área especial con estructuras arquitectónicas amuralladas, donde la plataforma central de forma piramidal trunca es la más importante (Figura 38). La plataforma funeraria tiene 2,726 m2 y fue construida con bloques de masa de una mezcla dura de piedrecillas con barro ligoso, arena fina y arena gruesa, de esa manera formaron los espacios funerarios. Hay dos etapas en su construcción: nivelaron el suelo natural y pusieron como cimiento un tendido de piedras grandes, luego sobre una mezcla, empezaron a formar las tumbas menores y la tumba central, de modo tal que antes de construir el segundo nivel arquitectónico, hicieron un camino externo de ronda. Lo admirable del trabajo de los arquitectos y/o ingenieros es que para techar las tumbas menores no usaron vigas de madera o cañas, porque previamente los cuartos eran rellenados con arena de rio y sobre esta plataforma se echaba una capa fina de barro que serviría de sostén (una especie de viga maciza) a los bloques de barro de 70 cm. de espesor que estaban juntos, con la diferencia que el bloque central tenía la forma de un trapecio invertido para dominar la gravedad y tener resistencia. Encima pusieron los bloques armados de 1.25 metros de grosor para continuar con la construcción. La tumba real se encontraba al centro de la plataforma funeraria, con graderías de acceso al interior, con huellas de uso, mientras que en las partes laterales de la tumba central estaban las celdas alineadas conteniendo las tumbas de sus acompañantes.

La plataforma funeraria esta cercada o amurallada, con un acceso hacia el norte, que permite ingresar primero a un patio delantero con banquetas laterales. Al sur del patio, o hacia la plataforma, hay una rampa ancha que conduce a una banqueta ligeramente alta, a partir del cual, el acceso



Figura 37. Fuente ceremonial en el Acllahuasi de Pachacamac (cortesía del artista Ricardo Wiesse).

a la parte superior es a través de una entrada central de un muro delimitante, luego, por el lado este, a través de una portada se accede a una rampa lateral con dirección oeste y luego otra rampa con dirección este, es decir, el ascenso es en zig-zag que conduce hacia la plataforma superior donde se encuentra la tumba principal. Entonces, está claro que, quienes asistían a las celebraciones en honor al ancestro mayor y sus parientes, sus rituales o celebraciones lo hacían en el patio delantero y los responsables del ritual, permitidos, subían sorteando accesos y rampas hasta llegar a la parte superior (Figura 39).

Se ha definido dos fases constructivas: La primera contiene la tumba principal en forma de "I" con 42 celdas secundarias en forma cuadrangular; la segunda fase está representada por un anexo lateral adosado al lado oeste de la plataforma principal que tiene 4 cámaras funerarias cuadradas-además de 19 tumbas de forma rectangular y cuadrangular- alineadas de sur a norte y en forma de "T", orientadas al norte, y al interior tenían hornacinas; esta plataforma funeraria anexa tiene dos rampas de acceso consideradas como de servicio, uno para subir a la plataforma principal y otro a la plataforma anexa (Figura 40). Estas tumbas ahora limpiadas y restauradas posiblemente fueron los receptáculos de los entierros de personajes de la casta real o descendientes del ancestro fundador (Cornejo y Vásquez, 2001: 82, 85, 89). De acuerdo a las referencias de Cornejo y Vásquez; Pozorski (1980: 241) analizó los restos óseos que se recuperaron de la Huaca Las Avispas y llegó a la conclusión que, aproximadamente 300 individuos en posición flexionada, correspondían a mujeres entre 18 y 31 años de edad, que, al parecer, acompañaron originalmente al gran señor chimú. Estamos efectivamente hablando de una necropompa faustuosa y una práctica funeraria que se consideraría como muy particular en todo América Andina.

Cornejo y Vásquez (2001) han definido cinco tipos de tumbas: el primero es referido a las tumbas en forma de "T"; el segundo tipo son las grandes tumbas colectivas rectangulares, encontradas en el límite exterior de la plataforma anexa; el tercer tipo son las tumbas rectangulares pequeñas distribuidas a ambos lados de las tumbas en "T". Para acceder a estas tumbas era a través de escalones altos de 45 c. de altura y 25 cm. de ancho; el cuarto tipo es de tumbas cuadradas en su superficie, reduciéndose en su interior para tomar una forma rectangular, están distribuidas una para cada tumba principal en "T", son a manera de pozos funerarios sin acceso (Cornejo y Vásquez, 2001:83-84).

Por otro lado, Rodolfo Rodríguez (1990) recuerda que Francisco Iriarte llegó a limpiar solamente la mitad sur del conjunto de tumbas menores y depósitos que rodean la tumba principal y la parte delantera de la plataforma funeraria. Cuando intervinieron en su limpieza, se dieron con la ingrata sorpresa que todas estaban saqueadas por los costados hasta llegar a la tumba central o principal. Esta destrucción, indica Rodríguez, estaba en forma idéntica a las excavaciones de las huacas El Obispo, Toledo, Las Conchas y el Higo; es decir, a partir de un gran corte de norte a sur llegaron hasta el centro de la plataforma; ya era una costumbre abrir las Huacas por el centro en la época Virreinal.

Cuando se removieron los escombros y revisaron el contenido de la tierra que salió de la plataforma funeraria saqueada (NIK-AN), se encontraron varios troncos de algarrobo, caña brava y guayaquil, huesos humanos diversos, una considerable cantidad de gasas largas, porciones de algodón, textiles de colores, accesorios de cobre y plata en forma de aves y peces que



a

b

Figura 38. Foto aérea del mausoleo real del señor principal antes de los trabajos de registro y limpieza (tomado de Kauffmann/La República, 2002) y foto general del sector mausoleo real (cortesía de Carlos Wester).



Figura 39. Estado actual de la tumba real en forma de "T" donde estuvo enterrado el señor principal.

adornaron vestimentas, borlas de colores, restos de tela llana blanca, gran cantidad de semillas de nectandra o ishpingo agujereadas, conchas Spóndylus y caracoles Strombus que se traían de Ecuador, fragmentos de estas conchas y caracoles en forma de idolillos. El hallazgo más sorprendente de la selección de restos de los escombros fueron los fragmentos de una escultura de piedra marmórea rosada, veteada de diversos colores y manchas por fosilización que correspondía a una escultura antropomorfa de alrededor de un metro de alto. Los fragmentos más diferenciados son la base en forma de pedestal y el hombro derecho bien pulido, la parte inferior de la mandíbula, improntas circulares por picado que posiblemente fueron rellenados con incrustaciones metálicas o de concha marina. Esta imagen antropomorfa habría sido venerada en algún espacio superior del mausoleo.

El complejo de depósitos o almacenes

En la ciudad de Chan Chan, en cada uno de los conjuntos amurallados, tenemos una gran dotación de depósitos o almacenes que en realidad es lo que más se tiene en este tipo de sitios y que merece algunos comentarios sobre su presencia. En Tschudi (Nik-An) hay alrededor de 260 depósitos distribuidos en sus diferentes sectores. Los depósitos están asociados a las plazas ceremoniales, al sector de los santuarios, a los wachaques y a la parte posterior donde hay áreas libres para la construcción de más depósitos. Muchas áreas o cercados

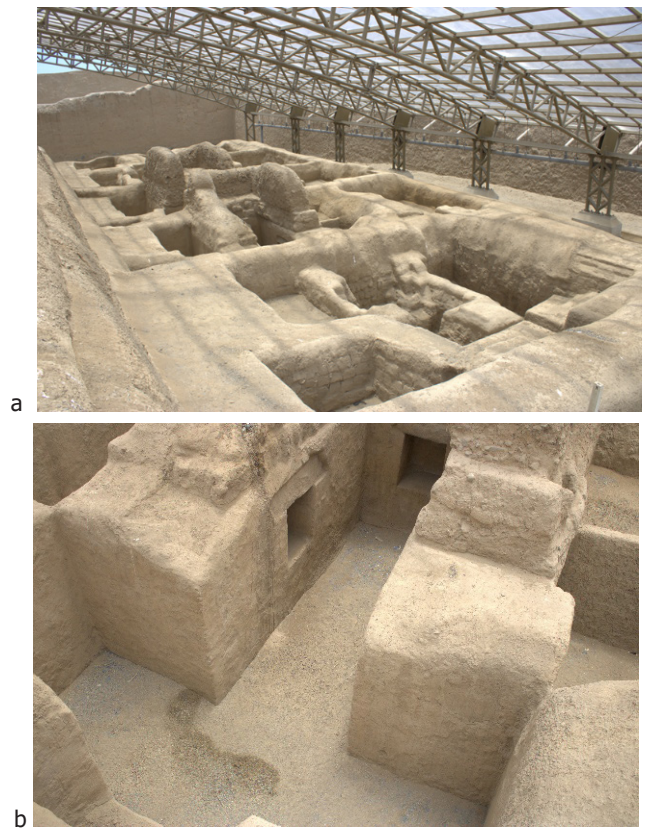


Figura 40. Plataforma funeraria anexa a la plataforma principal y detalle de una de las tumbas de elite.

grandes fueron espacios escogidos especialmente para construir mayores depósitos con el fin de acumular bienes como producto del tributo en favor de las divinidades, de la elite gobernante y los ancestros (Figura 41). No hay dudas que los excedentes de la producción agrícola eran almacenados en los depósitos, quizás en el interior se colocaron alimentos, ropas, pescado salado y artefactos para el uso de las ceremonias que se realizaban al interior del conjunto amurallado, entre otras especies. Para tener una idea y por comparación, en el caso, por ejemplo, de algunos depósitos de la pirámide con rampa 2 de Pachacámac, las mazorcas de maíz, el ají y los mates fueron exclusivamente conservados dentro de capas de arena seca de río que evitaba el ataque de los insectos y peligros externos. Si observamos otros sitios complejos como las pirámides de Túcume (Lambayeque), Pacatnamú (Pacasmayo), Pisquillo Chico (Chancay) y Pachacamac encontraremos una gran dotación de depósitos para acumular los tributos de las comunidades para la elite gobernante, las deidades, los ancestros, etc.

AGRADECIMIENTO

Quiero expresar mi agradecimiento a mi colega Guillermo Gayoso por darme nuevamente la oportunidad de publicar este artículo sobre uno de los sitios más importantes de la costa norte del Perú, a Daniel Castillo por proporcionarme información sobre sus excavaciones, a los guías de turismo de Chan Chan que siempre me alentaron a contribuir con la información sobre Tschudi. a la licenciada Zabi Miranda por su apoyo en las investigaciones de campo, al Dr. biólogo Carlos Quiroz que me ayudó en la identificación de las especies animales de los motivos en relieve, al ingeniero Robert Gutiérrez que realizó las ilustraciones y, finalmente, a Carlos Wester por su apoyo en las vistas aéreas.



Figura 41. Depósitos o almacenes al noreste del mausoleo real de Tschudi.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Andrews, A. (1980). Estructuras en U, símbolo de la administración imperial, Chan Chan Metrópoli Chimú, Rogger Ravines (editor), pp. 167-180, Instituto de Estudios Andinos, Lima.
- Calancha, A. (1976-78 [1638]). Crónica Moralizadora de la Orden de San Agustín en el Perú. Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima.
- Campana, C. (2006). Chan Chan del Chimo, estudio de la ciudad de adobe más grande de América Antigua. Editorial Orus.
- Campana, C. (2010). Chan Chan: Nuevos hallazgos, nuevas hipótesis. En: Pueblo Continente, Revista oficial de la Universidad Privada Antenor Orrego, Volúmen 21, N° 1. Especial: Chan Chan. Trujillo.
- Campana, C. (2012). Arquitectura y Ceremonia en Chan Chan. Fondo editorial de la Universidad Privada Antenor Orrego. Trujillo, La Libertad, Perú.
- Campana, C. (2015). Iconografía del Pensamiento Andino. Fondo editorial de la Universidad Privada Antenor Orrego. Trujillo, La Libertad, Perú.
- Carlson, U. (2022). Las Imágenes Divinas del Antiguo Perú 2. Variaciones a lo largo de los Milenios. Edición Bilingüe.
- Castillo, D. (2006). Excavaciones en el patio delantero de la audiencia 1, sector central palacio Tschudi, Chan Chan. Revista de Arqueología, Antropología e Historia, N° 9, págs.217-228.
- Castillo, D. (2007). Arquitectura y Decoración del Patio Delantero de Audiencia 1, Sector Central del Palacio Tschudi-Complejo Arqueológico Chan Chan. Arkinka 134: 82-87.
- Castillo, F.; Rodríguez, J.; Pérez, J.; Villanueva, K.; Samaniego, D.; y E. Chávez (2020). El templo viejo de Huaca de la Luna (Perú): una aproximación desde la aplicación de la sintaxis espacial, pp.23. En: Arqueología de la Arquitectura, Madrid.
- Castillo, F. (2005). Repensando la Fase Temprana del Imperio Chimú, Nuevos Datos desde el Valle de Virú. Arqueológicas, N° 34, T, pp.81-115. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Ministerio de Cultura.
- Conrad, G. (1980). Plataformas funerarias. Chan Chan Metrópoli Chimú, Rogger Ravines (ed.), IEP. Lima.
- Cornejo, M. (1980). Estudio de los recintos ceremoniales en forma de U del Palacio Tschudi en Chan Chan, una hipótesis de interpretación, Tesis de Licenciatura, UNT. Trujillo.
- Cornejo, M. y Vásquez, S. (2001). La continuidad de los necropompas en la Plataforma Funeraria del Palacio Tschudi de Chan Chan. La Memoria de los Ancestros, págs. 81-89, Luis Millones y Wilfredo Kapsoli (comp.). Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria.
- Day, K. (1980), Las Ciudadelas de Chan Chan, Chan Chan Metropoli Chimú. Rogger Ravines (editor), pp. 155-160, Instituto de Estudios Andinos, Lima.
- Espinoza, W. (1974). El Templo Solar de Paramonga y los acuarios de Pachacámac. Bull. INST. fr.ét.and. III, N° 2:1-22, Lima.

- Franco, R. (1998). La Pirámide con Rampa N°2 de Pachacamac, Excavaciones y Nuevas Interpretaciones. Trujillo.
- Franco, R. (2012). Chan Chan y el Chimor: Un enigma por resolver. Chan Chan, Ayer y Hoy, Enrique Vergara Montero y Luis Valle A (eds.).
- Franco, R. (2016). Pachacámac, oráculo del Perú Antiguo. Ediciones del Hipocampo, Lima.
- Franco, R. (2019). Nuevas evidencias arqueológicas en la Huaca El Castillo del complejo arqueológico de Mocollope, valle de Chicama. Actas de la Primera Mesa Redonda de Trujillo, Nuevas perspectivas en la arqueología de los valles de Virú, Moche y Chicama, pp. 184-217. Gabriel Prieto y Alicia Boswell compliadores, Instituro of Andean Research, Fondo Editorial Universitario UNT, MOCHE. Trujillo.
- Franco, R. (2021a). Chan Chan, la Ciudad de la Luna, Guía-Guide.
- Franco, R. (2021b). Moche, Iconografía y Cosmovisión. Prefacio de Krzysztof Makowski, Instituto de Estudios arqueológicos (IPEA) y Institute of Andean Research (IAR). Lima.
- Gálvez, C. y Runcio, M. (2010). Iconografía, arquitectura y uso del espacio en Chan Chan: El caso de los recintos ceremoniales de Nik An –sector norte. Arkinka 171:88-95. Lima.
- Gálvez, C. y Runcio, M. (2010). Iconografía y uso del espacio en los recintos con estructuras en forma de "U" del conjunto Nik-An (Chan Chan). Pueblo Continente, Revista oficial de la Universidad Privada Antenor Orrego, Volumen 21, N° 1. Especial: Chan Chan. Trujillo.
- Gentile, M. (2008). Espacio y tiempo de un oráculo andino relacionado con el agro y la pesca. Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo. Págs.221-249.
- Gutiérrez, R. (1990). Chan Chan. Arquitectura e implicancias sociales del palacio Tschudi. Concytec.
- Gutiérrez, R. (2010). Decoración y arquitectura en Chan Chan. Pueblo Continente, Revista oficial de la Universidad Privada Antenor Orrego, Volumen 21, N° 1. Especial: Chan Chan. Trujillo.
- Kauffman, F. (2012). Apu y Pachamama. Los Supremos Dioses del Antiguo Perú. Ponencia presentada en el Quinto Congreso Nacional de Historia. Lima.
- Keatinge, R. & Day, K. (1973). Socio-economic organization of the Moche Valley, Perú, during the Chimú Occupation of Chan Chan. In: Journal of Anthropological Research, 29, pp.275-295.
- Keatinge, R.& Conrad, G. (1983). Imperialist Expansion in Peruvian History: Chimú Administration of Conquered Territory. Journal of Field Archaeology 10. pp. 255- 283.
- Kolata, A. (1978). Chan Chan: the form of the City in Time. Ph.D Thesis. Harvard University.
- Mackey, C. (1990). The Southern Fronteir of the Chimú Empire. The Northern Dynasties: kingship and statecraft in Chimor. Edit. Michael E. Moseley and Alana Cordy Collins. Dumbarton Oaks. Washington D.C. pp. 195-226.
- Martinez, B. (1978-1985-1994). Trujillo del Perú, a fines del Siglo XVIII, dibujos y acuarelas que mandó hacer el Obispo don Baltasar J. Martínez Compañon, Ediciones Cultura Hispánica, 9 Tomos, 3 Apéndices, Madrid.

- Moseley, M. y Mackey, C. (1974). Twenty-Four architectural plans of Chan Chan, Peru. Peabody Museum Press, Cambridge, MA.
- Moseley, M. & Day, K. (ed). (1982). Chan Chan: Andean Desert City, pp. 67 - 85. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Moseley, M. (1990). Structure and history in the Dynastic Lore of Chimor. The Northern Dynasties: Kingsship and Statecraft in Chimor. Michael E. Moseley and Alana Cordy-Collins (Editors). Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.
- Narvaéz, A.; Navarro, H., y A., Paredes (1984). Proyecto de Investigación: Aportes para una definición de la Secuencia Ocupacional del Conjunto "Tschudi", Chan Chan". Universidad Nacional de Trujillo, Programa de Ciencias Sociales, Especialidad Arqueología.
- Narvaéz, A. (1996). La Conexión Marítima: huaca las Balsas. En: Túcume, Colección Arte y Tesoros del Perú, págs.153-165. Lima.
- Paredes , A. (2010). Shi, ciclo mítico de la deidad Chimor. Pueblo Continente, Revista oficial de la Universidad Privada Antenor Orrego, Volumen 21, N° 1. Especial: Chan Chan. Trujillo.
- Paredes, A. Complejo arqueológico Chan Chan: Los conjuntos amurallados y sus nominaciones. Pueblo Continente, Revista oficial de la universidad Privada Antenor Orrego, Volúmen 21, N° 1. Especial: Chan Chan. Trujillo.
- Pozorski, T. (1971). Survey and Excavations of Burial Platforms at Chan Chan, Peru, Tesis de Bachillerato, Harvard University, Cambridge.
- Pozorski, T. (1980). Las Avispas: plataforma funeraria, Chan Chan Metrópoli Chimú, Rogger Ravines (editor), pp. 131-244, Instituto de Estudios Andinos, Lima.
- Pillsbury, J. (1993). Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Art san Ciences, Columbia University.
- Pillsbury, J. (1995). Los relieves de Chan Chan: Nuevos datos para el estudio de la secuencia y ocupación de la ciudad. Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia 5: 47 – 49. Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo.
- Ramírez, S. (2008). Los curacas y las jerarquías del poder en la costa norte. Señores de los reinos de la Luna, p. 223-247. Banco de Crédito, Colección Arte y Tesoros del Perú.
- Ravines, R.(ed.) (1980). Chan Chan, metrópoli chimú, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
- Sakai, M. (1998). Reyes, Estrellas y Cerros en Chimor. El proceso de cambio de la organización espacial y temporal en Chan Chan. Editorial Horizonte, Lima.
- Rodríguez, V. (1971). Chan Chan, Ciudad de Adobe: Observaciones sobre su Base Ecológica. Revista Antropologica 1 (1): 89-113.
- Topic, J. (1982). Lower-class social and economic organization at Chan Chan. Chan Chan: Andean Desert City, pp. 145-175. M. Moseley y K. Day (editores) University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Wester, Ca. (2016). Chornancap, palacio de una gobernante y sacerdotisa de la cultura Lambayeque. Ministerio de Cultura.

- Williams, C. (1986-1987). El Urbanismo de Chan Chan. Separata del tomo XLVIII de la Revista del Museo Nacional, Lima, Perú.
- Uceda, S. (1999). Esculturas en miniatura y una maqueta en Madera: el
- culto a los muertos y a los ancestros en la época Chimú, Beitrage zur Allgemeinen und Vergleichenden Archaologie,19, pp. 259-311, Kommission fur Allgemeinen und Vergleichende Archaologie des Deutschen Archaologischen Instituts, Bonn.
- Uceda, S. (1999). Culto a los muertos y a los ancestros: escenas en miniatura y una maqueta en la época Chimú, Arkinka, Revista de Arquitectura, Diseño y Construcción, 49, pp. 72-83, Lima.
- Uceda, S. (2000). Los ceremoniales en Huaca de la Luna: Un análisis de los espacios arquitectónicos: 205-214, Proyecto Arqueológico Huacas del Sol y la Luna, Investigaciones en la Huaca de la Luna 1997, S. Uceda, E. Mujica y R. Morales/editores, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo.
- Zevallos, J. (1994). Huacas y Huaqueros en Trujillo durante el Virreynato (1535-1835), Editora Normas Legales, Trujillo.
- Zevallos, J. (1995). Supervivencia de Chan Chan: Notas para su estudio,
- Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia, N° 5, pp. 129-161, Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo.

ISSN 2414-0570 (ed. impresa)
ISSN 2414-8768 (ed. electrónica)

ANDINOS Y MESTIZOS ALIENADOS: ESTRATEGIAS DE ADAPTACIÓN EN EL CASO DE MARTÍN FARRO CHUMBI

ALIENATED ANDEANS AND MESTIZOS: ADAPTATION STRATEGIES IN THE CASE OF MARTÍN FARRO CHUMBI

WILO VARGAS MORALES[1]
wilovargas3@gmail.com ; https://orcid.org/0009-0002-7986-7047

Recibido: 12-XI-2025; aceptado: 18-XII-2025; publicado online: 27-VII-2026

RESUMEN

El establecimiento del dominio español en los Andes generó profundas transformaciones políticas, sociales y culturales que obligaron a diversos sectores indígenas y mestizos a desarrollar estrategias de adaptación frente al nuevo orden colonial. El objetivo de este estudio es analizar los procesos de alienación cultural y adaptación estratégica en los primeros decenios del Virreinato del Perú, tomando como caso de estudio la trayectoria de don Martín Farro Chumbi, descendiente de la élite chimú y principal informante del relato de Naylamp transmitido a Miguel Cabello de Balboa.

La investigación se desarrolló mediante un enfoque histórico cualitativo basado en el análisis documental e historiográfico de fuentes primarias y secundarias relacionadas con las élites indígenas coloniales. Asimismo, se incorporó una perspectiva comparativa que considera las trayectorias de otros actores andinos y mestizos vinculados a procesos de mediación cultural durante el siglo XVI.

Los resultados muestran que la adopción de prácticas religiosas, jurídicas y culturales hispanas respondió principalmente a estrategias de supervivencia, preservación de privilegios y negociación política dentro del sistema colonial. El caso de Martín Farro Chumbi evidencia cómo determinados miembros de las élites indígenas incorporaron activamente los valores y mecanismos de legitimación del poder español sin abandonar completamente sus vínculos con las tradiciones locales.

Se concluye que la alienación cultural debe entenderse como una condición histórica generada por relaciones coloniales de dominación y no exclusivamente como una manifestación de traición cultural. Desde esta perspectiva, las conductas de adaptación observadas en

1 Arqueólogo, Museógrafo y artista visual. Trujillo, Perú.

indígenas y mestizos constituyeron respuestas pragmáticas frente a un contexto de profunda reconfiguración política y simbólica.

Palabras clave: Alienación cultural, adaptación colonial, Virreinato del Perú, élites indígenas, mestizaje, Martín Farro Chumbi, colonialismo español.

ABSTRACT

The establishment of Spanish rule in the Andes generated profound political, social, and cultural transformations that compelled Indigenous and mestizo populations to develop adaptation strategies within the emerging colonial order. This study aims to analyze processes of cultural alienation and strategic adaptation during the early decades of the Viceroyalty of Peru through the case of Don Martín Farro Chumbi, a descendant of the Chimú elite and the principal informant of the Naylamp narrative transmitted to Miguel Cabello de Balboa.

The research employs a qualitative historical approach based on documentary and historiographical analysis of primary and secondary sources concerning Indigenous colonial elites. A comparative perspective is also incorporated through the examination of other Indigenous and mestizo actors involved in cultural mediation during the sixteenth century.

The findings indicate that the adoption of Hispanic religious, legal, and cultural practices functioned primarily as a strategy for survival, political negotiation, and the preservation of social status within the colonial system. The case of Martín Farro Chumbi demonstrates how Indigenous elites actively incorporated Spanish mechanisms of legitimacy while maintaining connections with local traditions.

The study concludes that cultural alienation should be understood as a historical condition produced by colonial relations of domination rather than as a simple expression of cultural betrayal. From this perspective, Indigenous and mestizo adaptation strategies represented pragmatic responses to a context of profound political and symbolic transformation.

Keywords: Cultural alienation, colonial adaptation, Viceroyalty of Peru, Indigenous elites, mestizaje, Martín Farro Chumbi, Spanish colonialism.

Citación: Vargas, W. 2025. Andinos y mestizos alienados: estrategias de adaptación en el caso de Martín Farro Chumbi. Quingnam, volumen 11.

INTRODUCCIÓN

El encuentro entre los pueblos originarios de los Andes y los conquistadores hispanos dio lugar a un escenario de profundas transformaciones políticas, sociales y simbólicas. Frente a la irrupción del poder español, las sociedades indígenas desplegaron respuestas diversas que oscilaron entre la resistencia armada, la negociación y la adaptación estratégica. Estas decisiones no pueden entenderse de manera homogénea, pues estuvieron condicionadas por conflictos internos previos, jerarquías locales y expectativas frente al nuevo orden que se anunciaba en nombre de Dios y del Rey.

La consolidación del dominio hispano y la creación del virreinato del Perú en 1542 marcaron un punto de inflexión. A partir de entonces, muchos indígenas y, posteriormente, mestizos se vieron obligados a alinearse con la cultura dominante para conservar posiciones de poder, acceder a privilegios o, simplemente, garantizar su

supervivencia. Este proceso implicó la resignación parcial o total de referentes culturales propios y la adopción de prácticas, valores y discursos ajenos, generando profundas fracturas identitarias.

En el presente estudio, la alienación cultural es entendida como el proceso mediante el cual individuos o grupos subordinados adoptan de manera progresiva los valores, creencias, prácticas y mecanismos de legitimación de una cultura dominante, relegando parcial o totalmente sus referentes culturales originarios. Este fenómeno no debe interpretarse únicamente como una pérdida de identidad o como una adhesión voluntaria al sistema hegemónico, sino como una respuesta histórica condicionada por relaciones asimétricas de poder.

En los contextos coloniales, la alienación cultural suele manifestarse cuando los sujetos incorporan los códigos simbólicos, religiosos, lingüísticos y políticos impuestos por el grupo dominante con el propósito de acceder a espacios de reconocimiento, protección o movilidad social. Como ha señalado Gruzinski (1991), los procesos de colonización no solo transformaron las estructuras políticas de las sociedades americanas, sino también sus formas de imaginar, interpretar y representar el mundo. Desde esta perspectiva, la alienación constituye una estrategia de adaptación desarrollada por actores que debieron negociar constantemente entre la preservación de sus tradiciones y las exigencias impuestas por el nuevo orden colonial.

En este contexto, la figura del intérprete indígena o del cacique cristianizado ha sido tradicionalmente juzgada desde categorías morales como la traición. Sin embargo, una lectura más atenta permite comprender estas conductas como estrategias de adaptación en un escenario de violencia estructural. La alienación cultural no surge aquí como una carencia, sino como el resultado de la imposición de un sistema que deslegitimiza los saberes y cosmovisiones andinas, obligando al sujeto a evaluarse desde parámetros externos.

El presente artículo propone analizar estas dinámicas a partir del caso de don Martín Farro Chumbi, descendiente de la élite chimú de la costa norte y actor relevante en la temprana historia colonial de Lambayeque. Su trayectoria permite observar cómo la adopción voluntaria de la cultura hispana – especialmente del cristianismo y de las formas jurídicas coloniales- operó como una estrategia de adaptación que, al mismo tiempo, profundizó procesos de alienación cultural.

Asimismo, el estudio sitúa este caso dentro de un panorama más amplio que incluye tanto a sujetos indígenas no mestizos como a mestizos tempranos del periodo colonial, cuyas trayectorias revelan formas diversas de adaptación y alienación frente al orden hispano. Desde esta perspectiva, el artículo busca desplazar las lecturas moralizantes y proponer una compresión histórica de estos actores como sujetos condicionados por un contexto de denominación, más que como agentes de traición a una identidad colectiva que, en ese momento, aún no existía como nación o proyecto común.

DISCUSIÓN HISTORIOGRÁFICA

La interpretación de las relaciones entre los pueblos indígenas y el orden colonial ha sido objeto de amplios debates dentro de la historiografía andina. Durante gran parte del siglo XX, numerosos estudios tendieron a representar a los actores indígenas que colaboraron con las autoridades españolas como figuras subordinadas o, en algunos casos, como responsables de facilitar la consolidación del dominio co-

lonial. Sin embargo, investigaciones más recientes han demostrado que las respuestas indígenas frente a la conquista y la colonización fueron considerablemente más complejas y estuvieron condicionadas por contextos políticos, sociales y culturales específicos.

Autores como Serge Gruzinski (1991) han destacado que la colonización implicó profundas transformaciones en los sistemas de representación y en las formas de comprender el mundo, mientras que Matthew Restall (2003) ha cuestionado diversas interpretaciones tradicionales sobre la conquista española, enfatizando la participación activa de numerosos grupos indígenas en la construcción del nuevo orden colonial. Por su parte, Lavallé (1993) analizó las tensiones identitarias que caracterizaron a los sectores mestizos durante los primeros siglos del virreinato, evidenciando los procesos de adaptación cultural y movilidad social que marcaron sus trayectorias.

En el ámbito peruano, los estudios sobre las élites indígenas han puesto especial atención en las estrategias de negociación desarrolladas por caciques y principales para preservar privilegios, mantener espacios de autoridad y garantizar la continuidad de sus linajes dentro de las nuevas estructuras políticas coloniales. No obstante, el caso de don Martín Farro Chumbi ha recibido escasa atención específica desde la perspectiva de la alienación cultural y la adaptación estratégica.

En este contexto, el presente trabajo propone analizar la trayectoria de Martín Farro Chumbi no desde categorías morales como la traición o la colaboración, sino como parte de un proceso histórico más amplio de adaptación al orden colonial. Desde esta perspectiva, la alienación cultural es entendida como una estrategia desarrollada por determinados actores indígenas y mestizos para negociar su permanencia dentro de un sistema caracterizado por profundas asimetrías de poder.

METODOLOGÍA

La presente investigación corresponde a un estudio histórico de carácter cualitativo, desarrollado mediante el análisis documental e historiográfico de fuentes primarias y secundarias vinculadas con los procesos de transformación cultural ocurridos durante los primeros decenios del Virreinato del Perú.

El enfoque metodológico se sustenta en el método histórico-interpretativo, orientado a comprender las estrategias de adaptación desarrolladas por determinados actores indígenas y mestizos frente al establecimiento del orden colonial hispano. Para ello, se examinan tanto las condiciones estructurales impuestas por la colonización como las respuestas individuales y colectivas desplegadas por sujetos que ocuparon posiciones de mediación cultural.

La investigación utiliza como estudio de caso la trayectoria de don Martín Farro Chumbi, cacique de Lambayeque y principal informante del relato de Naylamp transmitido a Miguel Cabello de Balboa. El análisis se basa principalmente en la documentación relacionada con sus probanzas de méritos y servicios, complementada con estudios historiográficos recientes sobre la sociedad indígena colonial, los procesos de evangelización y las dinámicas de negociación política de las élites nativas.

Asimismo, se recurre al análisis comparativo de otros personajes representativos del periodo colonial temprano, como Felipillo, Guamán Poma de Ayala, Blas Valera y el Inca Garcilaso de la Vega, con el propósito de identificar patrones comu-

nes de adaptación, negociación y alienación cultural. Esta perspectiva comparativa permite situar el caso de Martín Farro Chumbi dentro de un fenómeno histórico más amplio relacionado con las estrategias de supervivencia y reconfiguración identitaria desarrolladas por diversos sectores de la sociedad andina bajo dominación colonial.

Debe señalarse que las fuentes disponibles sobre don Martín Farro Chumbi proceden principalmente de documentación colonial elaborada dentro de marcos institucionales hispanos. En consecuencia, la reconstrucción de su trayectoria y de sus motivaciones se encuentra condicionada por la naturaleza de los registros conservados, circunstancia que obliga a interpretar críticamente los testimonios disponibles y a reconocer las limitaciones inherentes a la documentación colonial temprana.

ALIENACIÓN Y ADAPTACIÓN EN SUJETOS ANDINOS NO MESTIZOS

La alienación cultural durante el periodo colonial temprano alcanzó también a individuos plenamente indígenas que, por su posición estratégica, su conocimiento lingüístico o sus trayectorias personales, se integraron de manera temprana al sistema colonial. Estos sujetos se vieron obligados a reorganizar su identidad y su forma de comprender el mundo desde los códigos del poder hispano, aun cuando ello implicara una profunda ruptura con sus referentes culturales originarios.

Un caso paradigmático es el de Felipillo, intérprete tallán, indígena capturado y reclutado por los españoles durante sus primeros desplazamientos por la región norte del Perú. Tradicionalmente presentado por la historiografía como un traidor, su figura revela con mayor claridad las complejidades de la alienación andina. Felipillo no pertenecía al grupo incaico dominante y mantenía enemistades previas con los cusqueños; carecía, por tanto, de una identidad tawantinsuyana consolidada. Conviene además señalar que en aquel tiempo no existía aún una noción de patria o nación en el sentido moderno.

Su incorporación al mundo hispano, iniciada desde una edad muy temprana, respondió menos a una adhesión ideológica que a una estrategia de supervivencia y reposicionamiento en un escenario de colapso político generalizado. Su grupo étnico de origen se encontraba ya debilitado, primero por la dominación inca y luego por la irrupción de las huestes hispanas, cuya violencia no se limitó al uso de la espada y el arcabuz, sino que se vio agravada por la propagación de enfermedades desconocidas que devastaron las poblaciones costeñas. En este contexto, Felipillo pudo percibirse como un personaje privilegiado dentro de su propio entorno al ser considerado una pieza clave en la avanzada hispana gracias a sus habilidades de traducción.

No obstante, se presume que no dominaba plenamente el quechua por no ser su lengua materna, lo que refuerza la idea de una mediación lingüística limitada y problemática. Diversas crónicas señalan que Felipillo no hablaba ni un quechua fluido ni un español correcto, describiéndolo como alguien que repetía palabras "como un papagayo", lo que generaba graves confusiones en conceptos complejos, especialmente en los ámbitos religioso y político. A pesar de estas limitaciones, fue el instrumento que permitió la comunicación mínima necesaria para hechos decisivos como la captura y el juicio del Inca.

La alienación de Felipillo hacia lo hispano llegó a tal punto que adoptó formas externas de identificación con los con-



quistadores, como el uso de vestimenta española, marcando una diferenciación simbólica con respecto a su propio grupo. Sin embargo, esta aparente cercanía al poder no lo eximió del desprecio y la burla por parte de la tropa española, que lo percibía como un personaje caricaturesco, al igual que a otros intérpretes nativos como Martinillo o Fernandillo. No es casual que los primeros nombres cristianos impuestos a los intérpretes indígenas llevaran con frecuencia el sufijo diminutivo "-illo", adquiriendo un matiz despectivo que evidenciaba su posición subordinada dentro del orden colonial.

En una dimensión distinta, pero igualmente significativa, se encuentra la figura de Guamán Poma de Ayala. Aunque pro-

fundamente cristianizado y formado en las lógicas discursivas europeas, su obra no representa una aceptación pasiva del orden colonial, sino una apropiación crítica de sus herramientas simbólicas. La escritura, el lenguaje religioso y la apelación directa al monarca fueron utilizados para denunciar los abusos del sistema y reclamar justicia para los pueblos andinos. En este sentido, Guamán Poma encarna una forma de alienación ambigua: internaliza el marco colonial, pero lo reconfigura para hacer visible la violencia estructural que este produce.

Estos casos evidencian que la alienación andina no puede reducirse a la mezcla racial ni a la noción simplista de traición moral. Se trata, más bien, de una condición histórica que atraviesa a sujetos situados en posiciones de mediación cultural. Tanto los intérpretes indígenas como los cronistas cristianizados operaron dentro de un orden que exigía la adopción de códigos ajenos como requisito para ser escuchados, aun cuando dicha adopción implicara una fractura identitaria profunda.

ALIENACIÓN Y ADAPTACIÓN EN LOS SUJETOS MESTIZOS

La experiencia mestiza durante los primeros decenios del periodo colonial también estuvo marcada por formas específicas de alienación cultural. Muchos mestizos, hijos de madres indígenas y padres españoles, fueron educados tempranamente en la lengua, la religión y las costumbres hispanas, lo que implicó un distanciamiento progresivo y, en muchos casos, consciente de la herencia cultural materna. En estas trayectorias, la adopción de la cultura dominante no fue únicamente una imposición externa, sino una estrategia deliberada orientada a acceder a espacios de poder vedados para la mayoría de la población indígena.

Algunos de estos sujetos lograron insertarse con relativo éxito en las estructuras coloniales, convirtiéndose en sacerdotes o funcionarios al servicio del orden hispano. Casos como el de Blas Valera, así como el del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila

—considerado un expósito, con padres biológicos oficialmente desconocidos— ilustran las tensiones propias de la condición mestiza. Aunque Ávila estudió formalmente la lengua indígena, su fluidez en ella reforzó entre muchos contemporáneos la percepción de un origen nativo. A lo largo de su vida, esta ambigüedad fue fuente de conflicto personal y social, obligándolo a negociar constantemente su estatus para ascender dentro de los círculos eclesiásticos y administrativos del virreinato, donde la condición mestiza solía implicar restricciones y sospechas.

Este proceso de adaptación —o alienación— exigía una demostración permanente de lealtad al orden hispano y una negación explícita de lo andino, concebido como incompatible con la racionalidad cristiana y la autoridad imperial. La alienación mestiza operó así como un mecanismo de ascenso social, pero también como una experiencia de fragmentación identitaria, en la que el reconocimiento solo era posible a costa del silenciamiento de los orígenes indígenas.

Resulta particularmente significativo que varios de estos mestizos, como el caso de Garcilaso de la Vega, una vez consolidados dentro del sistema hispano y provistos de herramientas como la escritura y el prestigio intelectual, recurrieran posteriormente a la reivindicación de un linaje andino o incaico. Este retorno simbólico a lo indígena no debe interpretarse como una contradicción, sino como el resultado de una trayectoria marcada por la adaptación estratégica. La alienación inicial permitió

la supervivencia y el ascenso; la recuperación discursiva de lo andino, en cambio, solo fue posible cuando el sujeto había asegurado previamente su lugar dentro del mundo hispano o iberoamericano.

CASO DE MARTÍN FARRO CHUMBI

Don Martín Farro Chumbi constituye un ejemplo particularmente ilustrativo de los procesos de adaptación y alienación cultural desarrollados por determinados sectores de las élites indígenas durante los primeros decenios del Virreinato del Perú. Su trayectoria permite observar cómo algunos descendientes de linajes prehispánicos lograron conservar espacios de prestigio y autoridad mediante una temprana integración a las estructuras políticas, económicas y religiosas del nuevo orden colonial.

Las referencias documentales señalan que Martín Farro Chumbi pertenecía a una familia vinculada a la tradición chimú. Fue hijo de don Pedro Cosco o Cusco Chumbi y de doña María Cucul. Según las fuentes, su padre fue uno de los primeros caciques de la región en recibir el bautismo cristiano y en manifestar públicamente su adhesión a los conquistadores españoles, sirviendo activamente a las nuevas autoridades coloniales. Este antecedente resulta fundamental para comprender la formación ideológica de Martín Farro Chumbi, quien habría crecido en un entorno profundamente influenciado por la evangelización y por los nuevos valores promovidos por la administración hispánica. Desde su infancia habría sido instruido en la doctrina cristiana, formación que se consolidaría y manifestaría con mayor claridad en su vida adulta, particularmente en su rol como intermediario entre las autoridades coloniales, el clero y la población indígena.

Los ancestros de don Martín Farro Chumbi pertenecieron a una familia de prestigio y privilegios. La tradición genealógica señala que sus abuelos —o miembros cercanos de su linaje— fueron trasladados al Cusco, posiblemente como parte de las políticas incaicas de reubicación de élites locales o mitimaes, ya sea por su linaje, su estatus político o alguna habilidad específica hoy desconocida. Al retornar a la costa norte, estos grupos no solo conservaron su posición privilegiada, sino que la reafirmaron ante las poblaciones locales, situación que coincidió con los años inmediatamente previos a la llegada de los españoles y con el inicio de una nueva etapa de reorganización del territorio andino. En consecuencia, más que considerarlo un representante directo de la antigua tradición lambayecana, resulta más apropiado entender a Martín Farro Chumbi como miembro de una élite indígena de origen chimú inserta en un territorio caracterizado por continuas transformaciones políticas y culturales.

Con la instauración del orden colonial, tanto los españoles como los líderes indígenas comenzaron a desplegar estrategias orientadas a preservar o incrementar sus privilegios ante las autoridades de la monarquía hispánica. Mientras numerosos conquistadores buscaron legitimar su posición mediante alianzas con familias nobles indígenas, muchos caciques optaron por adoptar tempranamente el cristianismo, asumir nombres castellanos y demostrar públicamente su lealtad a la Corona. La trayectoria de Martín Farro Chumbi refleja claramente este proceso. Durante su vida adulta se convirtió en uno de los principales intermediarios entre las comunidades indígenas y las autoridades coloniales. Las fuentes destacan su participación en la difusión de la doctrina cristiana, su apoyo constante a funcionarios civiles y religiosos, así como su contribución al

mantenimiento de la infraestructura eclesiástica de Lambayeque. Su actuación evidencia una estrecha identificación con los valores promovidos por la administración colonial y una activa participación en los mecanismos de integración política impulsados por el régimen español.

La evidencia más clara de este proceso de adaptación y alienación cultural se encuentra en la probanza de méritos presentada por don Martín Farro Chumbi en 1576. El documento, acompañado de una memoria detallada de los servicios y donaciones realizadas a favor de la Iglesia y de las autoridades coloniales, fue elaborado con el propósito de ser remitido al rey a través del capitán Francisco de la Calancha. Para respaldar sus pretensiones, Martín Farro convocó como testigos a diversos vecinos españoles de la villa, quienes certificaron no solo su conocimiento personal del cacique, sino también sus cualidades como cristiano ejemplar, fiel vasallo de la Corona y benefactor de la comunidad.

Las declaraciones destacan su servicio permanente a gobernadores, virreyes, oidores y clérigos; su función como intérprete o "lengua" en la difusión de la doctrina cristiana; su decisiva participación en la construcción y ornamentación de la iglesia de Lambayeque —considerada por los testigos como una de las mejores de los llanos— y los cuantiosos recursos que invertía en alojar y sostener a los españoles que transitaban por la región. Paradójicamente, estas acciones habían generado una situación económica cada vez más difícil para el propio cacique, cuyos ingresos resultaban insuficientes frente a los gastos que asumía en obras religiosas, hospitalidad y servicios a las autoridades coloniales.

Las probanzas de méritos no tenían únicamente un carácter testimonial. Constituían un instrumento jurídico cuidadosamente elaborado para demostrar la utilidad del solicitante dentro del orden colonial y justificar la obtención de mercedes y privilegios. En este sentido, la documentación revela que Martín Farro Chumbi comprendía perfectamente el funcionamiento de las instituciones españolas y sabía utilizar sus mecanismos de negociación política en beneficio propio y de su linaje.

Entre las peticiones formuladas destaca, en primer lugar, la preocupación por asegurar la continuidad de su posición social y de la autoridad cacical dentro de los nuevos marcos legales impuestos por la Corona. Solicitó que los hijos de los caciques de Lambayeque —incluidos los suyos, aun cuando fueran naturales— quedaran exentos del pago de tributos y que el cacicazgo pudiera heredarse a una hija legítima en ausencia de descendencia masculina, conforme a disposiciones previamente aprobadas por el virrey. Estas demandas evidencian su preocupación por garantizar la reproducción del poder cacical dentro de los nuevos marcos legales coloniales (Glave Testino, 2021).

Un segundo conjunto de peticiones se relaciona con la reconfiguración del trabajo y los recursos económicos tras la abolición del servicio personal. En este sentido, solicitó licencia para poseer un hombre y una mujer de origen africano costeados con sus propios recursos, así como autorización para producir anualmente quinientas piezas de ropa empleando a mujeres indígenas viudas y solteras, remuneradas conforme a las ordenanzas vigentes. Estas demandas muestran su participación activa en formas de organización económica promovidas por el sistema colonial y evidencian su interés por incrementar sus ingresos mediante actividades productivas compatibles con la economía hispana

.



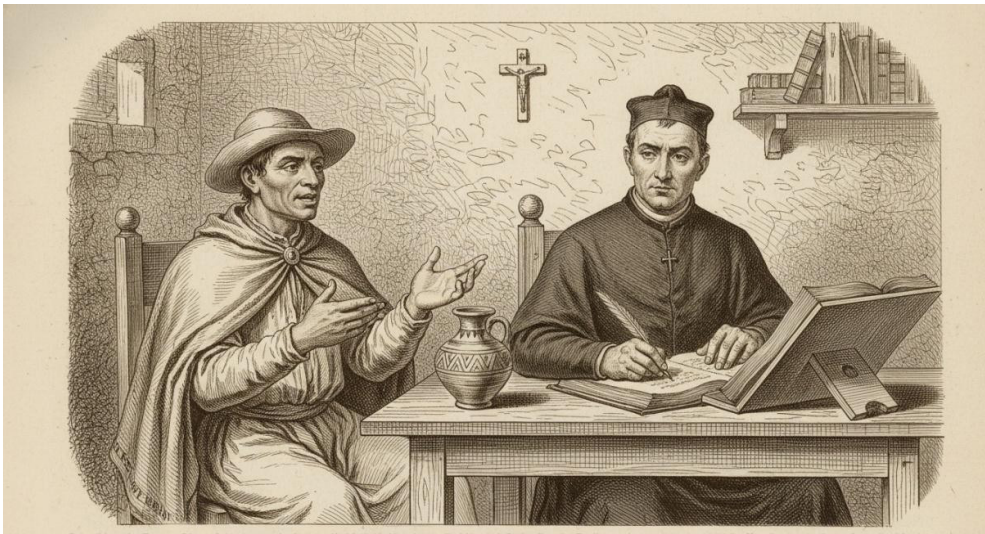
Las aspiraciones coloniales de don Martín Farro Chumbi: los signos de prestigio, poder y dominación asociados al mundo hispano, cuya obtención fue buscada mediante la lealtad y el servicio, pero que finalmente no le fueron concedidos por la Corona.

Particularmente reveladoras son aquellas peticiones relacionadas con símbolos tradicionalmente asociados al prestigio de las élites españolas. Martín Farro solicitó licencias para portar espada, daga y arcabuz, además de autorización para mantener varios caballos en caballeriza propia. Estas demandas excedían la simple utilidad práctica y reflejan una aspiración evidente a ser reconocido socialmente dentro de los parámetros de honor, prestigio y distinción característicos de la nobleza colonial.

Del mismo modo, sus solicitudes vinculadas a la producción y comercialización de vino muestran una profunda integración a los circuitos económicos introducidos por los españoles. El cacique pidió autorización para vender libremente el vino producido en sus propiedades y para adquirir vino de Castilla cuando lo considerara necesario. Estas actividades reflejan una creciente identificación con prácticas económicas, hábitos de consumo y formas de prestigio que eran ajenas a las tradiciones indígenas prehispánicas.

Un aspecto particularmente significativo de esta trayectoria fue su papel como principal informante de la narrativa de Naylamp transmitida a Miguel Cabello de Balboa hacia 1581. Tradicionalmente, este relato ha sido considerado una de las principales fuentes para reconstruir los supuestos orígenes de la sociedad Lambayeque. Sin embargo, la condición de Martín Farro Chumbi como descendiente de la élite chimú, profundamente integrado al mundo colonial y formado desde temprana edad dentro de la doctrina cristiana, obliga a examinar críticamente la naturaleza de dicha narración.

Lejos de constituir necesariamente una transmisión intacta de antiguas tradicio-



Don Martín Farro Chumbi narrando la tradición de Naylamp a Miguel Cabello de Balboa: la memoria oral indígena y su transformación en historia escrita colonial.

nes prehispánicas, la versión recogida por Cabello de Balboa pudo haber sido el resultado de complejos procesos de reinterpretación cultural desarrollados durante varias décadas de dominación colonial. La presencia de elementos ajenos a la cosmovisión andina, como figuras demoníacas, castigos divinos asociados al pecado, contenidos moralizantes y diversos paralelismos con relatos bíblicos, sugiere una importante influencia judeocristiana en la configuración final del relato. Como se ha señalado anteriormente, varios episodios de la narrativa de Naylamp presentan elementos difíciles de conciliar con la evidencia arqueológica disponible y reflejan posibles procesos de adaptación, reinterpretación y contaminación ideológica producidos durante el periodo colonial (Vargas Morales, 2016).

Desde esta perspectiva, la narrativa de Naylamp debe entenderse como un documento colonial construido en un contexto de intensa transformación cultural y no necesariamente como una expresión literal de antiguas tradiciones lambayecanas. En consecuencia, su utilización como evidencia directa para sustentar interpretaciones arqueológicas, establecer cronologías históricas o identificar a Naylamp como fundador histórico o deidad principal de la cultura Lambayeque requiere ser abordada con cautela metodológica y contrastada permanentemente con las evidencias materiales proporcionadas por la investigación arqueológica.

Finalmente, un conjunto significativo de solicitudes apunta a la defensa de la autoridad cacical frente a otros agentes coloniales y a la compensación por los servicios prestados. En este marco, pidió provisión para que los sacerdotes doctrineros no interfirieran con los alcaldes del pueblo en la administración de justicia indígena, así como para que los tributos pudieran pagarse en el propio pueblo de Lambayeque, evitando los extensos y costosos desplazamientos hasta Trujillo. Como cierre de sus peticiones, solicitó que, en atención a sus servicios y a

los más de tres mil pesos invertidos en la construcción y ornamentación de la iglesia de Lambayeque, se le concediera una renta anual de mil pesos corrientes —o la cantidad que Su Majestad estimase conveniente— para el sostenimiento de su casa y familia (Glave Testino, 2021).

En conjunto, la trayectoria de Martín Farro Chumbi revela la compleja posición ocupada por determinados miembros de las élites indígenas durante los primeros decenios del periodo colonial. Su condición de cacique cristianizado, benefactor de la Iglesia, colaborador de las autoridades españolas, solicitante de privilegios propios de las élites hispanas e informante de la narrativa de Naylamp permite observar cómo los procesos de adaptación al nuevo orden político estuvieron acompañados por profundas transformaciones culturales e identitarias. Más que representar una simple colaboración con los conquistadores, su caso evidencia las complejas estrategias mediante las cuales ciertos líderes indígenas negociaron su permanencia dentro del sistema colonial, incorporando progresivamente valores, símbolos de prestigio y formas de legitimación propias del mundo hispánico. En este sentido, Martín Farro Chumbi constituye un ejemplo paradigmático de los procesos de adaptación, negociación y alienación cultural que caracterizaron a numerosos sectores de la nobleza indígena durante la temprana sociedad colonial.

CONCLUSIONES

El caso de don Martín Farro Chumbi permite comprender la alienación no como un fenómeno individual ni como una simple renuncia voluntaria a la cultura propia, sino como una condición histórica producida por la imposición del orden colonial. Su trayectoria evidencia cómo determinados sectores de la élite indígena optaron por una adaptación profunda al sistema hispano, incorporando sus valores, creencias religiosas y mecanismos de legitimación política como estrategia para conservar poder, asegurar la continuidad de su linaje y mantener un margen de negociación frente a la Corona.

No obstante, esta adaptación estuvo lejos de ser un proceso armónico o exento de costos. La adopción del cristianismo, la defensa activa de los intereses coloniales y la inversión constante de recursos en beneficio de la Iglesia y de los funcionarios españoles terminaron por debilitar materialmente al propio cacique, revelando las contradicciones internas del sistema colonial. La promesa de reconocimiento, protección y recompensa nunca fue plenamente garantizada: la lealtad demostrada no evitó la precarización económica ni la subordinación estructural que afectó incluso a quienes se presentaban como "buenos vasallos" de la Corona.

Desde una perspectiva más amplia, la experiencia de Martín Farro Chumbi se articula con las trayectorias de otros sujetos andinos y mestizos analizados en este estudio, como intérpretes indígenas, cronistas cristianizados y mestizos insertos en el aparato colonial. En todos los casos, la necesidad de sobrevivir dentro del nuevo orden implicó aprender a habitar identidades fragmentadas, en las que lo propio debía ser silenciado, reformulado o subordinado para adquirir legitimidad. La alienación aparece así no como una anomalía, sino como una estrategia funcional dentro de un sistema que exigía la negación progresiva de las matrices culturales originarias como condición de inclusión.

Este análisis invita, por tanto, a reconsiderar las categorías morales con las que tradicionalmente se ha juzgado a los actores indígenas y mestizos del periodo colonial temprano. Calificarlos de traidores

resulta anacrónico si se considera que no existía entonces un sistema nacional, una patria unificada ni una identidad colectiva homogénea a la cual traicionar. Sus acciones deben entenderse, más bien, como respuestas situadas frente a un contexto de colapso político, violencia estructural y reconfiguración radical del poder.

En última instancia, la alienación cultural de estos sujetos no expresa una adhesión plena al mundo hispano, sino el resultado de una coerción histórica que obligó a negociar constantemente entre la supervivencia y la pérdida. Reconocer esta complejidad permite no solo una lectura más justa del pasado colonial, sino también una comprensión más profunda de las fracturas identitarias que continúan atravesando a las sociedades andinas hasta el presente.

En este sentido, el estudio contribuye a una comprensión más amplia de los procesos de adaptación cultural desarrollados en los Andes coloniales tempranos. La trayectoria de Martín Farro Chumbi revela que la alienación cultural no fue un fenómeno excepcional ni exclusivo de determinados individuos, sino una experiencia compartida por numerosos actores que ocuparon posiciones de intermediación entre dos universos culturales. Analizar estas experiencias desde una perspectiva histórica permite superar interpretaciones moralizantes y comprender con mayor profundidad las complejas dinámicas de poder, identidad y negociación que caracterizaron la formación de la sociedad colonial andina.



Entre dos mundos: identidad fragmentada y supervivencia en el orden colonial.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

REFERENCIAS

- Adorno, R. (1986). Guamán Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru. Austin: University of Texas Press.
- Glave Testino, L. M. (2021). De la sociedad indígena a la sociedad colonial. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gruzinski, S. (1991). La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español (siglos XVI-XVIII). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lavallé, B. (1993). Los mestizos en el Perú colonial. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MacCormack, S. (1991). Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru. Princeton: Princeton University Press.
- Narváez, A. (2021). Túcume y el relato de Ñaimlap. En C. Wester (Ed.), Ñaimlap. Memoria Lambayeque y materialidad histórica (pp. 158-202). Lima: Ernst & Young Consultores.
- Pérez Lugones, L., & Pantoja, A. (2016). Naylamp. El gobernante que vino del mar. Origen de la comitiva lambayecana desde una perspectiva onomástica. En A. Hoces-García & C. Moral-García (Eds.), El mar. Una forma de vida en América (pp. 153-183). Madrid: Historia y Cultura del Mar.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Restall, M. (2003). Seven Myths of the Spanish Conquest. Oxford: Oxford University Press.
- Spalding, K. (1984). Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule. Stanford: Stanford University Press.
- Stern, S. J. (1982). Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640. Madison: University of Wisconsin Press.
- Valcárcel, L. E. (1951). Vida de Miguel Cabello Valboa. En M. Cabello Valboa (Ed.), Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo (pp. XVII-XL). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vargas Morales, W. (2016). Crónicas y leyendas que no concilian con la investigación arqueológica. Quingnam, 2, 189-203.
- Zevallos Quiñones, J. (1989). Introducción a la cultura Lambayeque. En Lambayeque (Colección Arte y Tesoros del Perú) (pp. 15-105). Lima: Banco de Crédito del Perú.

ISSN 2414-0570 (ed. impresa)
ISSN 2414-8768 (ed. electrónica)

HACIA EL HORIZONTE OCCIDENTAL: ESPACIO RITUAL, PAISAJE SAGRADO Y ENTIERROS INFANTILES EN CERRO BLANCO–MIRADOR–SUR

Toward the Western Horizon: Ritual Space, Sacred Landscape, and Infant Burials at Cerro Blanco–Mirador–Sur

Daniel S. Castillo Benítez[1]
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2136-292X

Recibido: 10-XII-2025; aceptado: 27-XII-2025; publicado online: 27-VII-2026

RESUMEN

La presente investigación aborda el fenómeno de la mortuoria infantil mediante el análisis de 27 enterramientos documentados en el sitio Cerro Blanco–Mirador–Sur, en la campiña de Moche (La Libertad, Perú). Los restos subadultos fueron recuperados en fosas simples dispuestas en un estrato sedimentario arenoso, desprovistos de marcadores arquitectónicos o de bienes arqueológicos superficiales. La evaluación de los contextos determinó la presencia de individuos neonatos y de primera infancia (hasta los cuatro años de edad), cuyas condiciones de conservación oscilan entre la articulación anatómica y la perturbación por agentes tafonómicos tanto antrópicos como naturales. El comportamiento funerario revela regularidades diagnósticas, formalizadas en el uso de elementos líticos adyacentes al cráneo y un patrón de orientación hacia el componente occidental (oeste). Estas evidencias denotan una ruptura o transición en los programas funerarios respecto al canon Moche tradicional, reflejando mutaciones ideológicas y estructurales en la región. Finalmente, la localización estratégica del sitio y su semiótica espacial respecto al paisaje circundante permiten discutir nociones de la cosmología andina, donde el mar actúa como un vector simbólico fundamental dentro de la geografía sagrada. El estudio contribuye, de este modo, a la discusión teórica sobre la infancia y la vulnerabilidad ontológica en el registro arqueológico prehispánico.

Palabras clave: practicas mortuorias, infancia, tafonomía, geografía sagrada, Moche tardío.

1 Arqueólogo. investigador miembro de honor del Centro de Investigación Precolombina, Buenos Aires Argentina CIP. Docente Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza. dcastillob@gmail.com

ABSTRACT

This research addresses the phenomenon of infant mortuary practices through the analysis of 27 burials documented at the Cerro Blanco–Mirador–Sur site, located in the Moche countryside (La Libertad, Peru). The subadult remains were recovered from simple pits dug into a sandy sedimentary stratum, devoid of architectural markers or surface archaeological goods. Contextual evaluation determined the presence of neonates and early childhood individuals (up to four years of age), whose preservation conditions range from anatomical articulation to disturbance by both anthropic and natural taphonomic agents. Funerary behavior reveals diagnostic regularities, formalized in the use of lithic elements adjacent to the skull and a pattern of orientation toward the western component (west). This evidence denotes a disruption or transition in funerary programs relative to the traditional Moche canon, reflecting ideological and structural mutations in the region. Finally, the strategic location of the site and its spatial semiotics regarding the surrounding landscape allow for a discussion on notions of Andean cosmology, wherein the sea acts as a fundamental symbolic vector within the sacred geography. Consequently, this study contributes to the theoretical discussion on childhood and ontological vulnerability within the pre-Hispanic archaeological record.

Keywords: Mortuary practices; Childhood; Taphonomy; Sacred geography; Late Moche.

Citación: Castillo, D. 2025. Hacia el horizonte occidental: Espacio ritual, paisaje sagrado y entierros infantiles en cerro Blanco – Mirador Sur. Quingnam, volumen 11.

I. INTRODUCCIÓN

El estudio de la muerte en la infancia constituye un vector de investigación aún periférico en la arqueología andina, a pesar de su potencial epistemológico para descodificar las dinámicas sociales, las estructuras ideológicas y los programas rituales de las sociedades prehispánicas. Frente a este vacío analítico, la presente investigación examina un conjunto de 27 contextos funerarios subadultos documentados en el sitio Cerro Blanco–Mirador–Sur. Estos depósitos consisten en fosas simples de escasa profundidad, intrusivas en un sustrato sedimentario arenoso. La ausencia de marcadores arquitectónicos monumentales y de cultura material mobiliar asociada en superficie define a estos rasgos como inhumaciones directas en fosas someras. Esta particularidad, lejos de denotar una carencia de intencionalidad, sugiere un comportamiento mortuorio diferenciado y plantea nuevas interrogantes sobre la economía ritual y la segregación espacial de los individuos en su primera infancia dentro del paisaje costero.

A pesar de la ausencia de fragmentería cerámica diagnóstica o de cultura material directamente asociada a las matrices funerarias, el registro arqueológico exhibe marcadores de actividad postdeposicional significativa. Durante el proceso de excavación, se constató que diversos conjuntos óseos presentaban perturbaciones y desplazamientos anatómicos de carácter prehispánico. Estas anomalías no corresponden a procesos de perturbación natural (bioturbación), sino a eventos de tafonomía cultural derivados de reocupaciones antrópicas sucesivas y de corta duración durante el periodo transicional post-Moche. Esta dinámica de reapertura o afectación de los contextos fúnebres corrobora que el sitio experimentó una secuencia de ocupación discontinua pero recurrente. Dicha fase de transición estuvo caracte-

rizada por profundas reconfiguraciones socioculturales, las cuales se materializaron visiblemente en la transformación de las modalidades de enterramiento y en la redefinición del uso del espacio sagrado.

El área de estudio se emplaza en la margen izquierda del valle bajo de Moche (región La Libertad), en un sector colindante con la poligonal de intangibilidad del sitio arqueológico Cerro Blanco (Castillo, 2018). Este espacio no constituye un entorno geográfico aislado, sino que se integra activamente a un macro-paisaje cultural y sagrado profundamente transformado por las sucesivas ocupaciones prehispánicas de la costa norte del Perú. Desde una perspectiva espacial, la proximidad del área evaluada respecto al promontorio geológico de Cerro Blanco —hito paisajístico y numinoso fundamental para la ideología regional— sugiere que la elección de este sector para la depositación de cuerpos subadultos respondió a criterios de planificación territorial vinculados a la geografía sagrada y a la continuidad de la memoria social en el valle.

Las intervenciones de campo permitieron tipificar los contextos funerarios infantiles en dos categorías descriptivas según su grado de integridad anatómica: depósitos primarios (articulados) y depósitos alterados o secundarios (incompletos). Dentro de la clasificación morfo-disposicional de las inhumaciones primarias, se identificó la recurrencia de la posición sedente (sentada), variante que ha sido documentada en la costa norte como parte de las transformaciones en los patrones de enterramiento durante los periodos transicionales. Los elementos óseos fueron sometidos a un riguroso examen macroscópico e inspección por lupa de aumento con el fin de investigar huellas de alteración antrópica intencional, tales como marcas de corte, desarticulación forzada o traumatismos perimortem. Este análisis osteológico se fundamenta en los amplios antecedentes sobre prácticas de sacrificio humano e inmolares de subadultos reportados para el área andina y la costa norte (Bourget, 2001; Klaus et al., 2010; Verano, 2014; Prieto et al., 2019). Por su parte, los restos óseos clasificados como incompletos fueron recuperados mediante un protocolo de aislamiento y rotulación por unidades anatómicas discretas; este procedimiento metodológico tuvo como propósito salvaguardar su asociación contextual, evitar la contaminación de la muestra y viabilizar un análisis tafonómico micro-estratigráfico y de laboratorio orientado a determinar los agentes bio-físico-químicos responsables de la pérdida de la integridad esquelética.

Desde una perspectiva estratigráfica, se documentaron eventos de superposición secuencial de matrices que infieren la reutilización diacrónica del espacio funerario. La recurrencia de estas superposiciones se evidencia a través del hallazgo de elementos óseos aislados y segmentos anatómicos desarticulados asociados al relleno de las fosas. Si bien la presencia de restos desarticulados podría correlacionarse inicialmente con eventos de profanación intencional o vandalismo prehispánico, el análisis de las relaciones físicas del subsuelo sugiere un escenario distinto. Esta recurrencia estratigráfica demuestra que la apertura y excavación de nuevas fosas intrusivas impactó directamente sobre los contextos preexistentes, provocando el truncamiento y desplazamiento mecánico de los cuerpos previamente inhumados. Los restos alterados fueron incorporados como depósitos secundarios en los rellenos de las nuevas fosas, permitiendo el emplazamiento inmediato de nuevos individuos en posición primaria y estado articulado, lo que denota una gestión continua e intensa del sustrato arenoso.

II. ANTECEDENTES

El sitio Cerro Blanco–Mirador–Sur se localiza en un entorno periurbano caracterizado por la presión de la expansión residencial de la campiña de Moche. Desde una perspectiva arqueológico-espacial, el sitio se emplaza en la periferia oriental del Complejo Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna, funcionando como una zona de transición entre los grandes centros político-ceremoniales del valle y la ladera geológica del lado oeste. El polígono del sitio fue delimitado en un área rectangular aproximada de 69 m de longitud en su eje mayor por 38 m de ancho en su eje menor. Esta delimitación se circunscribe específicamente al extremo oriental del lote catastral rural VD-12B —predio que abarca una extensión poligonal total de 40 hectáreas—, colindando directamente con la poligonal de intangibilidad y reserva arqueológica conformada por las estribaciones rocosas de Cerro Blanco y Cerro Chico.

La toponimia asignada al sitio deriva de un promontorio geológico natural de baja altitud situado en el sector sureste de la poligonal, cuya topografía registra una cota altimétrica que oscila entre los 51 y 56 m s. n. m. A nivel de hipótesis de trabajo, se postuló inicialmente una correlación sincrónica o diacrónica entre esta ocupación funeraria subadulta y una estribación adyacente ubicada dentro de la zona de intangibilidad arqueológica. En la superficie de dicha estribación se identificaron, mediante prospección pedestre, macro-restos óseos humanos correspondientes a individuos adultos, asociados a una dispersión de fragmentería cerámica polícroma y diagnóstica de los estilos Moche y Chimú. Esta asociación preliminar sugiere la existencia de un espacio mortuorio multifásico y demográficamente segregado en el paisaje, donde el componente subadulto excavado podría formar parte de un patrón mayor de apropiación territorial y continuidad ritual vinculado a este hito geográfico a lo largo de las secuencias del Horizonte Medio y el Periodo Intermedio Tardío.

Estas evidencias sugieren que el área intervenida constituye un segmento periférico o una zona de desborde espacial de un complejo necrológico de mayor envergadura. Durante las inspecciones preliminares y el registro macroscópico, se identificaron comportamientos mortuorios diferenciados en la muestra subadulta. Destaca la implementación de micro-arquitecturas funerarias de contención, caracterizadas por el emplazamiento de elementos líticos pericraneales y la disposición de fragmentos de rocas dispuestas en un patrón perisomático (rodeando perimetralmente el cuerpo) en entierros de neonatos. Lejos de ser elementos fortuitos del sustrato, estos componentes operaron como dispositivos de balizamiento fúnebre y marcadores subsuperficiales de la fosa. El análisis especializado de este rasgo —orientado desde la arqueología del gesto ritual— sugiere una intencionalidad de delimitación anatómica y protección ontológica para el grupo etario más vulnerable, formalizando espacialmente el lugar del deceso dentro del cementerio a pesar de la ausencia de macro-estructuras monumentales.

Históricamente, la arqueología de la infancia y el análisis de los patrones de mortalidad subadulta en el área andina han permanecido supeditados a los grandes relatos cronológico-culturales de las élites adultas. No obstante, las aproximaciones teóricas contemporáneas han reivindicado a los infantes como agentes sociales activos y vectores fundamentales dentro de la ritualidad y la cosmología precolombina. Diversas investigaciones en el litoral norperuano sostienen que los depósitos de subadultos frecuentemente trascendían la mera disposición higiénica

de los cuerpos, integrándose en programas performativos orientados a deidades telúricas y marinas. Bajo los parámetros de la cosmovisión andina, las ofrendas fúnebres de infantes operaban dentro de una lógica de reciprocidad cosmológica, donde el cuerpo del menor actuaba como un nexo sagrado destinado a propiciar el equilibrio hidrológico, la fertilidad de los valles y la mitigación de crisis climáticas (Duviols, 1976; Klaus et al., 2010; Prieto et al., 2019). En este sentido, la ubicación liminal del sitio evaluado sitúa a la muestra en una posición idónea para discutir si nos encontramos ante un espacio de inhumación conmemorativa o ante un escenario de ofrendas propiciatorias vinculadas al simbolismo visual de la franja litoral del mar y las potencias del paisaje local.

Entre los antecedentes arqueológicos más relevantes destacan las excavaciones realizadas en Tablada de Lurín, donde se registraron cientos de enterramientos infantiles documentados por Ramos de Cox, Cárdenas y posteriormente Makowski. En estos contextos, los individuos fueron depositados generalmente en posición sedente o flexionada, con orientaciones predominantes hacia el noreste (Makowski, 1996).

Otros hallazgos importantes provienen del Templo Viejo de Pachacamac, donde se documentaron entierros de niños asociados a estructuras ceremoniales (Franco, 1993).

Asimismo, investigaciones en la Huaca del Sol, en el valle de Moche, registraron enterramientos infantiles envueltos en textiles y depositados en arena eólica cercana a la superficie (Zavaleta, 2003).

III. RESULTADOS: LOS ENTERRAMIENTOS INFANTILES

El componente bioarqueológico recuperado asciende a un total de 27 individuos subadultos. Debido a los procesos tafonómicos postdepositacionales del sector, la muestra fue clasificada metodológicamente en tres categorías según su índice de integridad anatómica y completitud esquelética:

Depósitos secundarios desarticulados (15): Corresponde a conjuntos óseos perturbados que perdieron por completo sus relaciones de articulación anatómica. Para cuantificar este segmento y evitar sesgos de sobre-representación en el universo total, se aplicó el cálculo del Número Mínimo de Individuos (NMI), cuantificando la duplicidad de elementos diagnósticos homólogos, principalmente la porción petrosa del hueso temporal y diáfisis pareadas de fémur y húmero. La estimación etaria determinó el predominio de neonatos (alrededor de las 38-40 semanas de gestación).

Depósitos alterados semicompletos (6): Esta categoría analítica se infiere a partir de aquellos contextos donde, a pesar de haber sufrido perturbaciones parciales por agentes antrópicos o ambientales, las matrices conservaban unidades anatómicas mayores articuladas (como el bloque torácico o la cintura pélvica), reteniendo entre el 30% y el 70% del esqueleto esperado in situ.

Depósitos primarios articulados e intactos (6): Correspondientes a inhumaciones que mantuvieron una preservación anatómica óptima (superior al 75% del esqueleto).

Para la determinación del perfil etario del total de la muestra se emplearon metodologías antropofísicas estandarizadas para restos subadultos. En el caso de los neonatos y recién nacidos, el diagnóstico se basó en la osteometría del desarrollo, específicamente la longitud máxima de las diáfisis de los huesos largos sin epífisis según las tablas biométricas de Fazekas y Kósa (1978) y Scheuer y Black (2000). Para los individuos de la primera infancia (entre

2 y 4 años de edad), la asignación cronológica se determinó mediante el análisis macroscópico del desarrollo y erupción de la corona y raíz de la dentición decidua, empleando el atlas osteológico de Ubelaker (1989), cotejado con el grado de fusión de los centros de osificación secundarios.

La excavación de estos contextos presentó dificultades particulares debido a la fragilidad de los restos óseos infantiles, caracterizados por su reducido tamaño y alta susceptibilidad a fracturas. El grado de dificultad técnica fue extremo, requiriendo el uso exclusivo de instrumental menor (bisturís, estiques de madera y pinceles de pelo suave) y la aplicación de consolidantes in situ para evitar la pulverización del tejido óseo cortical al perder humedad. La principal complicación radicó en que la presión natural del sedimento circundante ya había colapsado las estructuras óseas más porosas, como el cráneo y las metáfisis, convirtiendo la delimitación de los restos en una tarea de micro excavación de alta lentitud.

Esta problemática extiende sus repercusiones directamente al análisis bioarqueológico posterior, introduciendo presuntas complicaciones críticas:

La destrucción o deformación de las epífisis (extremos óseos) y de las coronas dentales en desarrollo limita severamente la precisión al estimar la edad biológica al morir y bloquea la identificación de indicadores de estrés metabólico (como la hipoplasia del esmalte o la hiperostosis porótica).

La alta fragmentación puede impedir la identificación anatómica exacta de fragmentos pequeños, lo que tiende a subestimar el Número Mínimo de Individuos (NMI) y altera el cálculo de las tasas de mortalidad infantil del sitio.

El avanzado estado de degradación física incrementa exponencialmente el riesgo de contaminación y reduce drásticamente las posibilidades de recuperar colágeno apto para análisis de isótopos estables (dieta y movilidad) o muestras viables de ADN antiguo.

Asimismo, se observó que los infantes fueron enterrados en un sector separado del área destinada a adultos, lo que sugiere una diferenciación espacial en las prácticas funerarias. Esta segregación se evidencia de manera tangible en la distribución y el análisis de densidad del sitio: específicamente en el sector de Cerro Blanco Mirador Sur, concentró un total de 27 entierros perinatales e infantiles. Este espacio quedó delimitado formalmente dentro del predio para su rescate formal.

En contraste, el área periférica presentó exclusivamente fosas de individuos maduros, una distribución que fue constatada a partir del registro visual y diagnóstico de los restos óseos expuestos en superficie. Además, las pruebas de análisis de proximidad espacial (como el vecino más cercano) confirmaron que la distancia media entre los contextos infantiles es significativamente menor respecto a la distancia y tamaño al espacio de zonas funerarias adultas, demostrando una planificación deliberada en la exclusión de este grupo de edad del cementerio principal.

Entre los rasgos más relevantes, se registró que en el sitio delimitado se trataba de fosas simples excavadas en el sustrato arenoso, caracterizadas por una ausencia total de arquitectura funeraria formal. En el contexto de la costa norte durante el periodo de transición la que hemos denominado como Post-Moche, se habría esperado encontrar estructuras de confinamiento, protección o señalización más complejas, tales como cámaras de adobe con techumbres de troncos, pozos con revestimiento de adobes o incluso el uso de cistas de piedra en las zonas. Estos

elementos suelen delimitar y sacralizar el espacio del difunto; por lo tanto, la falta absoluta de dichos componentes en este sector subraya la naturaleza expedita de los eventos y el bajo costo energético o de inversión de fuerza de trabajo depositado en la preparación de estos contenedores de arena.

Asimismo, se documentó en proceso de excavación la presencia ocasional de marcadores líticos simples, consistentes en piedras sin trabajar colocadas en estrecha asociación con la cabeza del enterramiento, presumiblemente cumpliendo una función de señalización superficial o protección anatómica del cráneo y cuerpo.

En cuanto al patrón de disposición, se identificaron orientaciones predominantemente hacia el oeste. Esta tendencia se categoriza bajo un patrón de alineación paisajístico-marítimo, dado que la morfología del promontorio ofrece un panorama visual directa e ininterrumpida hacia la línea de costa y el horizonte marino. En la cosmovisión de las sociedades Moche y Chimú, el océano (Ni) no solo era una fuente de recursos, sino un espacio sagrado de tránsito de las almas y de origen mítico (vía el desembarco de fundadores dinásticos). Por lo tanto, la orientación intencional de los entierros infantiles hacia este hito geográfico sugiere que el eje oeste actuaba como un vector conector entre los cuerpos de los infantes y el entorno del paisaje sagrado circundante.

En cuanto al patrón de disposición, la mayoría de los individuos se categoriza bajo un patrón de orientación sedente con vector visual hacia el oeste. Los cuerpos fueron dispuestos en posición sentada o flexionada, dirigiendo de manera deliberada el eje de la mirada hacia el ocaso. En la bioarqueología y cosmovisión andina, este alineamiento espacial se vincula estrechamente con el concepto de retorno al lugar de origen o Paqarina. Dado que el océano occidental representaba la matriz mítica de donde emergieron diversas deidades y ancestros costeños, así como el destino final del tránsito de las almas, orientar la mirada de los infantes hacia el oeste formalizaba un acto ritual de reintegración cosmológica.

No obstante, el registro documentó dos excepciones que rompen con este patrón dominante, sugiriendo una reconfiguración intencional del paisaje sagrado local:

Individuo con mirada hacia el norte (Cerro Blanco): Este entierro desvió su eje visual para orientarse directamente hacia la prominencia geomorfológica de Cerro Blanco (donde se encuentran las Huacas del sol y la Luna). En los Andes, los cerros operaban como wakas (o huacas) tutelares locales, entidades dadoras de agua y protectoras de las comunidades. Dirigir la mirada del infante hacia este hito andino de filiación local denota una sacralización del entorno geográfico inmediato, vinculando al individuo con una fuerza tutelar específica.

Individuo con mirada hacia el sur (Cerro Ochipitur): Este contexto orientó su mirada hacia el sur, apuntando formalmente a la dirección geográfica de Cerro Ochipitur (también llamado Chipitur), cuyas faldas se encuentran ocupadas por arquitectura Salinar. Al igual que en el caso anterior, esta desviación no parece fortuita, sino que evidencia una georreferenciación sagrada bidireccional. La inclusión de los cerros Ochipitur y Blanco dentro del programa funerario infantil demuestra que, además del horizonte marítimo (macrocosmos), los hitos topográficos locales (microcosmos) ejercieron un control ideológico determinante en la cartografía ritual de este cementerio, particularmente durante el proceso de transición denominado Post-Moche.

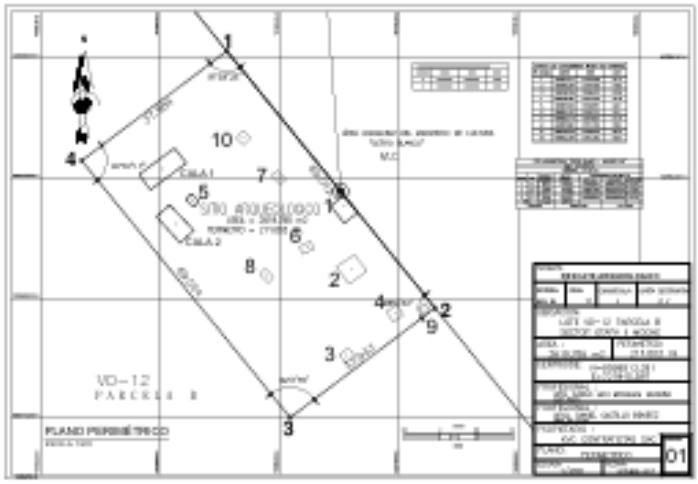


Lámina 1.- Ubicación de las excavaciones enmarcada.



Lámina 2.- Vista de cerro blanco desde el lado oeste.

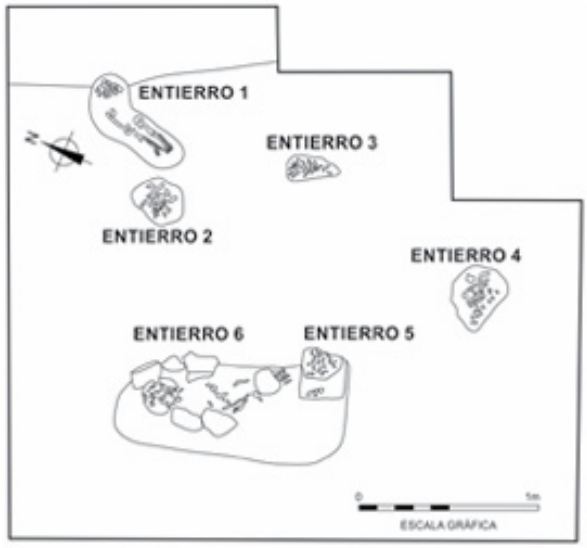


Lámina 3.- Dibujo de planta de la Unidad 1 con los entierros 1, 2, 3, 4, 5 y 6.



Lámina 4.- Vista de oeste a este de planta de la Unidad 1,
donde se observa los entierros 1, 2, 3, 4, 5 y 6.



Lámina 5.- Vista de oeste a este de planta de la Unidad 2, se observan los entierros 7, 8 y 9.



Lámina 6.- Vista de oeste a este de planta de la Unidad 3,
se puede observar los entierros 15 y 16.



Lámina 7.- Fotografía de planta de la unidad 8, tomada de
este a oeste, donde se observa el entierro 25.



Lámina 8.- Fotografía de planta de la unidad 10, tomada de oeste a este, donde se observa el entierro 27.



Lámina 9.- Detalle de individuo del entierro 1,



Lámina 10.- Fotografía de planta de la unidad 10, tomada de oeste a este, donde se observa el entierro 27.



Lámina 11.-. Fotografía del Perfil oeste de la cala 1, donde se puede apreciar el entierro 17.

IV. DISCUSIÓN

Los contextos evaluados a nivel macroscópico en campo y mediante el diagnóstico de su cultura material asociada parecen corresponder a un momento posterior al periodo Moche, enmarcado en la fase transicional Post-Moche (periodo Lambayeque o Chimú Temprano). Esta adscripción cronológica preliminar se sustenta en indicadores diagnósticos observables en fragmentos alfareros de superficie observados fuera del predio, los cuales exhiben atributos tecnológicos y estilísticos ajenos al canon Moche V, tales como pastas grises/negras entre otras.

Este momento de cambio temporal coincide con las transformaciones sociopolíticas documentadas para la región tras el colapso de la hegemonía Moche, caracterizadas por una descentralización del poder y una reconfiguración de la ideología religiosa. En el ámbito ritual, estas transformaciones se reflejan de manera directa en los patrones de enterramiento registrados en el predio. Mientras que los cementerios Moche tradicionales solían incorporar a los infantes dentro de los espacios residenciales o en cementerios colectivos sin una demarcación de edad tan estricta, el contexto Post-Moche de Cerro Blanco exhibe una clara segregación etaria.

Esta delimitación espacial se evidencia en la predisposición de dos segmentos diferenciados en las laderas suroeste del promontorio: por un lado, el sector nuclear de Cerro Blanco Mirador Sur, acondicionado exprofesamente para albergar de manera exclusiva a los 27 individuos perinatales e infantiles en fosas simples de arena; y por el otro, el sector periférico adyacente, cuya utilización exclusiva para entierros de individuos maduros (adultos) quedó plenamente demostrada mediante el registro y mapeo de los componentes óseos diagnósticos expuestos en superficie.

La marcada predilección por orientar el vector visual de los contextos funerarios infantiles hacia el oeste (en dirección al mar) trasciende la mera disposición espacial y refleja una profunda significación simbólica dentro de la cosmovisión e ideología Post-Moche. Las fuentes etnohistóricas específicas para la costa norte —como la Crónica Anónima de Trujillo de 1604— documentan que las sociedades norcosteñas rendían un culto preeminente al océano, personificado en la deidad local conocida en lengua muchik como Ni. Según estos registros etnohistóricos, Ni era una deidad de primer orden vinculada directamente a la fertilidad, la provisión del sustento marítimo, la regulación climática (eventos El Niño) y la cohesión sociorreligiosa de las comunidades yungas.

Este patrón de alineación paisajístico-marítimo halla un sólido sustento comparativo en estudios arqueológicos previos del área cultural moche y norcosteña. Investigaciones en sitios formativos y transicionales (valles de Moche y Virú) sugieren que el océano occidental operaba ritualmente como una Paqarina o matriz primigenia; un espacio acuático asociado al origen mítico de los linajes —tal como lo describe el mito de Naylamp o Tacaynamo— y el destino final en el tránsito transicional de las almas al morir.

El hecho de que el segmento infantil de Cerro Blanco (predio VD-12B) fuera dispuesto de forma sedente contemplando permanentemente este vector geográfico no es fortuito. En la bioarqueología de la infancia, la muerte prematura de perinatales y niños suele requerir un tratamiento ritual profiláctico o reintegrador diferenciado. Al dirigir las miradas del grupo infantil exclusivamente hacia Ni (el mar), la comunidad Post-Moche de Cerro Blanco no solo buscaba legitimar la inserción de estos individuos no reproductivos en la

geografía sagrada local, sino propiciar un acto de devolución ritual a la matriz dadora de vida, asegurando el equilibrio homeostático y la fertilidad del grupo social supérstite ante las crisis políticas propias del colapso Moche.

Cabe destacar que la relación visual del emplazamiento proyectada hacia el horizonte marino refuerza la hipótesis de que el paisaje natural desempeñaba un rol activo y simbólico dentro de las prácticas rituales del periodo Post-Moche. Desde la perspectiva de la arqueología del paisaje, el entorno no operaba como un mero escenario pasivo, sino como un agente estructurador de la ideología funeraria. Al emplazar el cementerio infantil en las laderas de Cerro Blanco con una cuenca visual directa hacia el oeste, la comunidad constructora integró deliberadamente la topografía local con el espacio marítimo, el cual era concebido conceptualmente como la Paqarina o el lugar primordial de origen de sus ancestros. De este modo, la disposición espacial de los infantes en el predio VD-12B funcionaba como un nexo cosmológico, vinculando la geografía sagrada con la memoria colectiva y el linaje de la comunidad.

Por otro lado, la simplicidad de las fosas y la marcada ausencia de ofrendas significativas sugieren una correlación directa con diferencias socioeconómicas latentes dentro de la organización social del valle de Moche durante el periodo transicional. Las investigaciones sobre la organización espacial de los asentamientos prehispánicos en la región indican que los sectores de menor estatus social tendían a ubicarse en áreas periféricas o subordinadas con respecto a los núcleos político-ceremoniales (Chapdelaine, 2004).

Al evaluar el predio bajo esta premisa habitacional y corporativa, el emplazamiento de este cementerio en las laderas bajas de Cerro Blanco —asociado a contenedores expeditos de arena y a un nulo despliegue de bienes de prestigio fúnebre— refuerza la interpretación de que este espacio estuvo destinado a un segmento poblacional supérstite de bajo rango o supeditado. En la bioarqueología de la costa norte, el costo energético invertido en el contenedor y el ajuar funerario opera como un correlato material del prestigio; por lo tanto, la austeridad ritual registrada en este componente infantil denota una periferización no solo espacial, sino también socioeconómica, reflejando las asimetrías y la fragmentación social características del escenario Post-Moche.

De acuerdo con la taxonomía funeraria propuesta por Donnan (1996), los individuos de bajo estatus social dentro de la matriz cultural costeña suelen ser sepultados en fosas simples excavadas directamente en el sustrato arenoso, carentes de revestimiento arquitectónico, con un inventario de ofrendas sumamente escaso o nulo, y emplazados en sectores marginales o periféricos de los asentamientos. Las características analizadas en el predio (Cerro Blanco Mirador Sur) coinciden con este patrón de baja inversión energética.

No obstante, al trasladar este modelo interpretativo al escenario Post-Moche, la recurrencia de este patrón en el segmento perinatal e infantil adquiere una connotación bioarqueológica particular. La persistencia de fosas expeditas y la ausencia de bienes de prestigio sugieren que, a pesar de las drásticas transformaciones políticas que sucedieron al ocaso Moche, los mecanismos de diferenciación socioeconómica y los correlatos materiales del estatus mantuvieron una notable continuidad estructural en el valle. En este contexto transicional, la marginalidad espacial de las laderas de Cerro Blanco y la austeridad material de las tumbas infantiles no

solo reflejan la posición subordinada del grupo familiar de adscripción, sino también una práctica ritual donde la identidad social del infante —al no haber alcanzado la madurez biológica ni roles productivos dentro de la comunidad— se gestionaba mediante una economía fúnebre de mínimos esfuerzos, segregándolos de los circuitos de intercambio de bienes exóticos o suntuarios reservados para las elites emergentes de la región.

V. CONCLUSIONES

El análisis bioarqueológico contextual y de distribución espacial de los enterramientos de infantes registrados en el sitio Cerro Blanco–Mirador–Sur (predio VD-12B), el cual articuló el diagnóstico macroscópico de los componentes óseos in situ, el examen tipológico de la cultura material asociada y la evaluación de la cartografía fúnebre del paisaje, permite establecer las siguientes conclusiones:

El componente funerario corresponde cronológicamente al periodo Post-Moche (transicional Lambayeque / Chimú Temprano), evidenciado por una transformación drástica en las prácticas de inhumación respecto al canon clásico precedente, caracterizada por una rigurosa planificación espacial del cementerio.

Se constata una deliberada demarcación y segregación espacial basada en la edad biológica de los individuos. El sector de Cerro Blanco Mirador Sur operó de manera exprofesa como un área de exclusión para el descarte funerario de infantes y perinatales (27 individuos), distanciado formalmente del segmento periférico destinado a los individuos adultos.

La recurrencia de fosas simples excavadas directamente en el sustrato arenoso y la marcada ausencia o austeridad de bienes suntuarios denotan una baja inversión de fuerza de trabajo y energía ritual. Bajo los modelos taxonómicos regionales, este patrón refleja la posición subordinada y el bajo estatus socioeconómico de las unidades familiares de adscripción dentro del entramado social del valle de Moche.

La orientación predominante del vector visual de los infantes hacia el oeste (el océano) demuestra el rol activo del paisaje natural como matriz ideológica y espacio de retorno simbólico (Paqarina Ni). Asimismo, las excepciones focalizadas hacia los cerros Blanco y Ochipitur confirman que los hitos topográficos locales actuaban como fuerzas tutelares determinantes en la cartografía ritual de la comunidad.

Se determinó que el conjunto de 27 enterramientos infantiles corresponde a un perfil demográfico altamente vulnerable, constituido principalmente por neonatos y niños menores de cuatro años. El análisis antropofísico macroscópico descartó categóricamente evidencias de violencia interpersonal o trauma peri-mortem (lesiones ocurridas cerca del momento de la muerte), debido a la ausencia total de fracturas por impacto o hundimiento en las bóvedas craneales, traumatismos por fuerza contundente o cortante en elementos óseos largos, marcas de corte o decapitación en las vértebras cervicales, y dislocaciones articulares forzadas.

La etiología (causa) de la muerte se vincula directamente a un escenario de vulnerabilidad biológica por carencias sistémicas y alteraciones paleoambientales. En los restos óseos y dentales analizados, esto quedó evidenciado de manera tangible mediante el registro de indicadores de estrés metabólico y nutricional crónico, tales como altas tasas de hiperostosis porótica en los parietales y cribra orbitalia en el techo de las órbitas oculares (asociadas a anemias severas por deficiencia de hierro o parasitosis recurrentes), así como

líneas de hipoplasia del esmalte dental en las coronas en desarrollo, las cuales actúan como un registro cronológico de detención del crecimiento debido a episodios agudos de desnutrición o morbilidad infecciosa. Asimismo, estas carencias se interpretan como el correlato material de crisis de subsistencia provocadas por fluctuaciones climáticas severas propias del periodo Post-Moche (como sequías prolongadas o episodios de El Niño), los cuales desestabilizaron el acceso a recursos alimenticios estables e incrementaron los vectores de enfermedades diarreicas y respiratorias agudas, resultando fatales para este grupo etario.

Las características geomorfológicas y de emplazamiento del sitio reafirman que la ladera suroeste de Cerro Blanco (Mirador Sur) no constituye un depósito fortuito, sino una planificación y distribución espacial deliberada, diseñada exprofesamente como un área de exclusión funeraria segregada para el albergue exclusivo de infantes y neonatos, apartada de los circuitos funerarios convencionales de la población adulta.

Los individuos fueron depositados en fosas simples excavadas directamente en el sustrato arenoso, carentes de arquitectura funeraria formal y de ofrendas significativas. Al evaluar las prácticas de inhumación registradas en el predio VD-12B, se hace evidente una drástica transformación en los patrones de enterramiento en relación con las tradiciones prehispánicas precedentes del periodo Moche Clásico. Mientras que el canon moche tradicional se caracterizaba por sepulturas orientadas predominantemente bajo un eje norte-sur y por el despliegue de arquitectura subsuperficial compleja (cámaras de adobe o ataúdes de caña), la muestra Post-Moche de Cerro Blanco rompe con estas convenciones.

En su lugar, la gran mayoría de los enterramientos infantiles presenta una orientación intencional hacia el oeste. Esta nueva disposición espacial refleja una reconfiguración ideológica y simbólica, vinculando de manera directa el vector visual de los infantes con el océano occidental —concebido dentro de la cosmovisión norcosteña como la deidad Ni o espacio primordial de origen de los ancestros (Paqarina)— en detrimento de los antiguos patrones de alineación de la elite moche.

Por otra parte, la presencia de elementos líticos colocados exprofesamente en estrecha asociación con la cabeza y el cuerpo de los infantes sugiere que estos elementos funcionaron como marcadores funerarios superficiales y como componentes simbólicos integrados al ritual fúnebre. En el marco de la arqueología del comportamiento mortuorio, un marcador funerario se define teóricamente como un dispositivo o indicador material, de carácter permanente o semipermanente, emplazado intencionalmente sobre la superficie o el relleno de la fosa. Su función primordial es doble: por un lado, opera como un vector de memoria social y señalización visual que delimita el espacio del depósito, evitando la superposición o perturbación accidental de las tumbas en eventos de inhumación subsecuentes; por el otro, actúa como un hito de conmemoración ritual que permite a los supérstites retornar al punto exacto del enterramiento para realizar actos de veneración, libación u ofrendas post-fúnebres.

En el contexto específico de las laderas arenosas de Cerro Blanco (predio VD-12B), donde la ausencia de arquitectura de mampostería o adobes limitaba la visibilidad de las tumbas, la colocación de estas piedras sin trabajar al nivel de la cabeza adquirió una profunda relevancia práctica y simbólica. Estos marcadores líticos

crudos no solo protegían anatómicamente el segmento cefálico contra la presión del sedimento, sino que personificaban una prolongación material del individuo en el paisaje superficial, transformando un contenedor de arena expedito en un lugar de memoria e identidad ritualizado para la comunidad Post-Moche.

Por la ubicación periférica del predio VD-12B, el análisis de estos contextos debe interpretarse bajo el modelo teórico de Centro/Periferia aplicado al urbanismo y la organización social andina. De acuerdo con esta propuesta (Chapdelaine, 2004; Shimada, 1994), la estructuración del espacio prehispánico operaba como un reflejo material de las asimetrías de poder: mientras que el Centro concentraba la arquitectura monumental, las plazas ceremoniales y las residencias de la elite gobernante, la Periferia —constituida por las laderas bajas de los cerros, zonas desérticas marginales o áreas rurales— albergaba las unidades domésticas supeditadas y las áreas de actividad económica de los sectores subalternos.

En el contexto cronológico de función del sitio (periodo Post-Moche / Transicional), este binomio espacial adquirió un rol crítico tras la desarticulación del orden político centralizado de las Huacas del Sol y de la Luna. Las poblaciones que ocuparon las periferias geomorfológicas de Cerro Blanco experimentaron una descentralización ideológica. En este escenario de transición, la simplicidad de los contextos funerarios infantiles y su baja inversión energética denotan que estos entierros correspondieron a sectores sociales de menor estatus socioeconómico.

No obstante, esta condición marginal no implicaba una ausencia de complejidad ritual; por el contrario, demuestra que los grupos periféricos establecieron sus propias concepciones colectivas e independientes del canon oficial, articulando una cartografía sagrada particular. El reflejo más evidente de esta autonomía ideológica es la distribución del espacio fúnebre mediante una rigurosa separación etaria (adultos segregados de niños y neonatos), un patrón de organización espacial comunitaria que normaba el tratamiento de sus miembros más vulnerables al margen de las directrices de las elites emergentes del valle.

En conjunto, estos hallazgos contribuyen a ampliar el conocimiento sobre las prácticas funerarias infantiles en la costa norte del Perú, especialmente durante el periodo de transición posterior al declive de la cultura Moche. Este momento cronológico transicional se corrobora metodológicamente en el presente estudio a través de dos líneas de evidencia concordantes:

Por un lado, mediante la seriación estilística y tecnológica de la cultura material observada en superficie. La alfarería asociada exhibe una ruptura nítida con el canon alfarero Moche V (caracterizado por sus finas pastas oxidadas bícromas y golletes estribo, golletes), mostrando en su lugar la introducción de atributos diagnósticos de la fase transicional y del estilo Chimú Temprano / Lambayeque. Entre estos rasgos destacan el predominio de pastas grises y negras cocidas en atmósfera reducida, la presencia de vasijas con improntas de molde, platos de base plana, ollas con decoración incisa o estampada, y golletes puente-cinta con representaciones de pequeños apéndices escultóricos zoomorfos (como monos o aves), elementos ampliamente documentados en la literatura regional como marcadores cronológicos del Horizonte Medio tardío.

Por otro lado, esta adscripción temporal halla sustento en la correlación estratigráfica y el panorama de cronología absoluta establecido para el valle de Moche (ej. mediante fechados radiocarbónicos C14

en sitios comparables de la periferia de las Huacas del Sol y de la Luna y Galindo). Estos datos sitúan los eventos de ocupación y uso de cementerios expeditos en laderas aproximadamente entre los años 800 y 1000 d.C. Este bloque temporal coincide plenamente con la fase de abandono de los grandes centros corporativos tradicionales y la consecuente reconfiguración comunitaria, validando la posición cronológica de Cerro Blanco (predio VD-12B) como un testimonio material directo del proceso de transición e inestabilidad social Post-Moche.

DECLARACIÓN DE CONFLICTOS DE INTERÉS

El autor del presente artículo declara no tener conflicto de intereses.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourget, S. (2001). Ritual de sacrificio humano en las sociedades moche: Una perspectiva ideológica. Revista de Arqueología Americana, (20), 45–78.
- Cajavilca, L. (2007). Metamorfosis de los dioses y las sacerdotisas andinos en Huamantanga (Canta), siglo XVII. Investigaciones Sociales, 11(18), 221–242. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Castillo, D. (2018). Rescate arqueológico Cerro Blanco–Mirador–Sur: Sitio de entierros de infantes Post Moche [Informe técnico].
- Chapdelaine, C. (2004). Tumbas y clases sociales en la zona urbana del sitio Huacas de Moche, costa norte del Perú. En Desarrollo arqueológico de la costa norte del Perú (pp. 177–188). Ediciones SIAN.
- Conklin, W. (1974). An introduction to South American archaeological textiles with emphasis on materials and techniques of Peruvian tapestry. En P. L. Fiske (Ed.), Archaeological textiles: Irene Emery Roundtable on Museum Textiles, 1974 Proceedings (pp. 17–30). The Textile Museum.
- Donnan, C. (1997). Moche textiles from Pacatnamu. En C. B. Donnan & G. A. Cock (Eds.), The Pacatnamu Papers: The Moche occupations (Vol. 2, pp. 215–242). Fowler Museum of Cultural History, University of California.
- Duviols, P. (1976). La Capacocha. Allpanchis, 9, 11–58.
- Fazekas, I. G., & Kósa, F. (1978). Forensic fetal osteology. Akadémiai Kiadó.
- Franco, R. (1993). El centro ceremonial de Pachacamac: Nuevas evidencias en el Templo Viejo. Boletín de Lima, 86, 45–62.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. (2011). Reglamento técnico para la estimación de edad en clínica forense. Bogotá, Colombia.
- Kaulicke, P. (1997). La muerte en el antiguo Perú: Contextos y conceptos funerarios. Boletín de Arqueología PUCP, 1, 7–54.
- Kaulicke, P. (2001). Memoria y muerte en el Perú antiguo. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Klaus, H. D., Centurión, J., & Curo, M. (2010). Bioarchaeology of human sacrifice at Huaca Las Ventanas, Lambayeque Valley, Peru. Antiquity, 84(325), 723–741.

- Montoya, M. (2004). Textiles Moche en Huaca de la Luna: El testigo N.º 6 de la tumba 18. En Desarrollo arqueológico de la costa norte del Perú. Ediciones SIAN.
- Prieto, G., Verano, J. W., Goepfert, N., Kennett, D. J., Quilter, J., LeBlanc, S., Fehren-Schmitz, L., George, R.
- J., Thomas, B., Marsteller, S., & Sandwich, C. (2019). A mass sacrifice of children and camelids at the Huanchaquito-Las Llamas Chimu site, Moche Valley, Peru. PLOS ONE, 14(3), Artículo e0211655. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0211655
- Prümer, H. (1995–1996). Los tejidos de la tumba del Señor de Sipán. Willay: Newsletter of the Andean Anthropological Research Group, (42–43).
- Scheuer, L., & Black, S. (2000). Developmental juvenile osteology. Academic Press.
- Ubelaker, D. H. (1989). Human skeletal remains: Excavation, analysis, interpretation (2nd ed.). Taraxacum.
- Verano, J. W. (2014). Bioarqueología y prácticas funerarias en la costa norte del Perú. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vitry, C. (2008). Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos. En C. Terra & R. Andrade (Eds.), Paisagens culturais: Contrastes sul-americanos (pp. 47–65). Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Zavaleta, E. (2003). Las excavaciones en el anexo Plataforma 1 de Huaca del Sol [Informe técnico, Proyecto Huaca de la Luna].



ISSN 2414-0570 (ed. impresa)
ISSN 2414-8768 (ed. electrónica)

EL ACUEDUCTO CHIMÚ DE ASCOPE Y EL NIÑO/OSCILACIÓN DEL SUR EN EL VALLE DE CHICAMA, PERÚ

The Chimú aqueduct of Ascope and El Niño/ Southern Oscillation in the Chicama Valley, Peru

César Gálvez Mora
Academia Nacional de la Historia, Lima, Perú, e Institute of Andean Studies, Berkeley, EE. UU. ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8751-6266
Email: arkeologisto@yahoo.com

María Andrea Runcio
Centro de Investigaciones Precolombinas (Buenos Aires, Argentina).
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3756-884X
Email: andrearuncio@hotmail.com

Juan Castañeda Murga
Universidad Nacional de Trujillo
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5645-451X
Email: jcastanedam@unitru.edu.pe

María del Carmen Espinoza Córdova
Museo Arqueológico Nacional Bruning
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0005-2784-2210
Email: espinozacordova18@gmail.com

Recibido: 02-X1-2025; aceptado: 28-XI-2025; publicado online: 27-VII-2026

RESUMEN

Se presenta el registro fotográfico de visitas de campo asociadas a la ocurrencia de ENOS de 1982-1983 y 1997-1998 que reflejan el incremento del área de la Laguna de San Bartolo, contigua al Acueducto de Ascope, debido a la retención de agua por este último, a diferencia del que corresponde a visitas posteriores (2007-2011); lo cual es un argumento adicional a la propuesta de la función complementaria del Acueducto de Ascope, como una infraestructura de ingeniería que retuvo el agua de las riadas de la Quebrada de la Camotera, generadas por ENOS en la época Chimú (XI-XV d.C.), para fines de la realización de agricultura oportunista durante la etapa post-ENOS de reparación de la infraestructura dañada. Esta

evidencia se suma al dato etnohistórico sobre el acueducto chimú de El Mampuesto (valle de Moche) e indirectamente a la función cumplida por las murallas que cierran los cauces de quebradas para proteger el sistema del Canal de Ascope.

Palabras clave: Chimú, Acueducto de Ascope, El Niño/Oscilación del Sur, agricultura oportunista

ABSTRACT

The photographic record of field visits associated with the ENSO events of 1982-1983 and 1997-1998 is presented, reflecting the increase in the area of the San Bartolo Lagoon, adjacent to the Ascope Aqueduct, due to the retention of water by the latter, unlike that corresponding to later visits (2007-2011); this is an additional argument for the proposal of the complementary function of the Ascope Aqueduct, as an engineering infrastructure that retained the water from the floods of the Camotera Ravine, generated by ENSO in the Chimú period (XI-XV AD), for the purpose of carrying out opportunistic agriculture during the post-ENSO stage of repair of the damaged infrastructure. This evidence adds to the ethnohistorical data on the Chimú aqueduct of El Mampuesto (Moche Valley) and indirectly to the function fulfilled by the walls that close the ravine channels to protect the Ascope Canal system.

Key words: Chimú, Ascope Aqueduct, El Niño/Southern Oscillation, opportunistic agriculture.

Citación: Gálvez, C.; Runcio, M; Castañeda, J. y C. Espinoza. 2025. El acueducto chimú de Ascope y El Niño/Oscilación del Sur en el valle de Chicama, Perú. Quingnam, volumen 11.

INTRODUCCIÓN

En la época Chimú (XI-XV d.C.) destaca por su gran importancia el sistema hidráulico del "Canal de Ascope" en la margen norte del valle de Chicama (Fig. 1), en la costa norte del Perú. Este garantizó el adecuado abastecimiento del recurso hídrico captado del río Chicama, mediante una intrincada red de canales que irrigó los campos de cultivo habilitados en la superficie de las terrazas aluviales del Cuaternario y pampas desérticas (Chauchat, Gálvez, Briceño y Uceda, 1998; Gálvez, 2009; Gálvez y Castañeda, 2008; Watson, 1979). Como parte del trazo del canal principal fue construido con tierra y piedra, el Acueducto de Ascope, que salvó un marcado desnivel resultante de la erosión causada por las riadas provenientes de la Quebrada de la Camotera (ramal suroeste) (Chauchat *et al*., 1998, p. 212; Gálvez, 2009; Gálvez y Castañeda, 2008; Kosok, 1965, Fig. 22; Larco 2001, pp. 309, 311, Figs. 382, 384, 386, 387-391, 393; Mason, 1957, p. 69; Watson, 1979; Wiener, 1993, p. 516) (Figs. 2, 3), todo ello para garantizar el flujo del volumen hídrico a los extensos campos de cultivo de las Pampas de San José y Mocán (Gálvez y Castañeda, 2008; Watson, *Op. Cit.*). En este aspecto, y en términos formales, esta infraestructura hidráulica guarda similitudes con el acueducto denominado El Mampuesto (longitud = 800m), en el valle de Moche, que cruza el lecho de la Quebrada del León y sus extremos también se apoyan en cerros (Rischar, Vega y Vega, 1998, p. 24).

De acuerdo a Larco (*Op. Cit.*), el Acueducto de Ascope tiene dos componentes con las siguientes características:

(i) Longitud del tramo no apoyado = 1400m (medición coincidente con la de Mason [*Op. Cit*., p. 69]), y volumen = 785,400m³; además mide 70m de ancho en la base y 6m en la cima, y tiene una altura promedio de 20m. (Gálvez 2009, pp. 93-94).

(ii) Longitud del tramo apoyado (a la ladera del Cerro Alto de la Pichona) = 1,400m, y volumen = 499,070m³ (Larco, *Op. Cit*., p. 311). Este es el que se proyectaba hacia las pampas de San José y Mocán, con un trecho apoyado en el Cerro El Sapo (ladera oeste), donde hay un asentamiento chimú (Chauchat *et al.*, 1998, p. 105; Gálvez, 2009, p. 94, 95) y han sido registradas evidencias que probarían el uso del acueducto hasta el Horizonte Tardío, entre estas: apachetas y cerámica inca (Zavaleta, Murga, Ramírez, Zagastizábal y Mogollón, 2023).

Para fines de este artículo, se considera que el Acueducto de Ascope propiamente dicho corresponde al tramo no apoyado, el cual tuvo varias remodelaciones (Watson, *Op. Cit*.), y se ubica entre los sitios con petroglifos de Cerro San Bartolo (este) (Fig. 2, 4) y Cerro Alto de la Pichona (oeste) (Gálvez, 2009, p. 93; Gálvez, Becerra y Castillo, 1990, pp. 53-54; Chauchat *et al*., 1998, pp. 129, 130, 132; Núñez, 1986, pp. 311, 313, 314-315, 317; Zevallos, 1990, pp. 12-13) (Fig. 2, 5). Estas evidencias, sumadas a los petroglifos de El Cerrillo, noroeste del Cerro San Bartolo (Gálvez, 2023) (Fig. 2, 6), y el petroglifo con diseños en cuadrículas, cerca de la intersección del acueducto con el Cerro Alto de la Pichona (Gálvez, 2009, p. 93) (Fig. 2, 7), configura un espacio con marcado simbolismo. Aparte de ello, sobre un promontorio adyacente a la ladera de esta última elevación, sobresale un conjunto amurallado de planta pentagonal edificado en piedra, que tiene dos sectores; de los cuales el del lado oriental encierra varios compartimientos rectangulares adosados, edificados en piedra (Figs. 8, 9). En este conjunto y en un cementerio colindante con el canal temprano se documentaron tiestos Lambayeque (Gálvez y Castañeda, 2014, p. 400). Por último, en la Pampa del Automóvil, ubicada al norte del Cerro Negro y al noroeste del Cerro Ascope, hay campos de cultivo asociados a cerámica Chimú y Chimú-Inca (Chauchat *et al.* 1998, p. 105; Gálvez, 2009, p. 94) (Fig. 10).

Es pertinente destacar las evidencias de un tramo del Canal de Ascope, que fueron anteriores a la construcción del acueducto. Estas se ubican en el Cerro Ascope (laderas Sur y oeste), la Pampa del Automóvil, el Cerro azul (ladera sur) y el Cerro Alto de la Pichona (ladera este) (Gálvez, 2009, pp. 93, 94) (Fig. 11), y en su construcción se empleó tierra (adobe, tierra apisonada, argamasa) y piedra. El adobe es del tipo plano convexo (Gálvez, 2009, p. 93) (Fig. 12), ampliamente utilizado en la época Lambayeque, y aún en parte de la época Chimú, en el valle de Chicama (Gálvez y Castañeda, 2014, pp. 403, 413, Figs. 23, 24).

El segmento más vulnerable de este canal temprano cruza la Pampa del Automóvil, y se halla entre el Cerro Ascope y el Cerro Azul. Es evidente que la muralla que lo protegía de las riadas de la Quebrada de la Camotera (ramal suroeste) generadas por ENOS, y cuyos restos se conservan en la ladera norte del Cerro Ascope (Gálvez y Castañeda, 2026, pp. 13, Figs. 13, 16), no pudo evitar su destrucción; y, en consecuencia, todo el volumen hídrico desembocó en la parte más baja del valle arrasando todo a su paso, en su trayectoria hacia el río Chicama. Por esta razón estimamos que el canal temprano cayó en desuso y se decidió la construcción del Acueducto de Ascope (Gálvez, 2009, p.

93), cuya su envergadura anulaba el daño al canal que corre en su parte superior.

Con estas consideraciones se propuso que el Acueducto de Ascope cumplió una función secundaria, coyuntural, como reflejo de la resiliencia de los chimúes ante ENOS (Gálvez, *Op. Cit*., p. 94; Gálvez y Castañeda, 2006). Comportamiento que ha sido comprobado en el valle de Jequetepeque, teniendo en cuenta que "… en tanto fenómenos repetidos y no instantáneos, los eventos ENSO fueron experimentados, monitoreados y respondidos por las poblaciones humanas mediante mecanismos acumulativos y de corte generacional" (Dillehay, Kolata y Swenson, 2009, p. 37). Es en este escenario cuando el recurso hídrico embalsado por el acueducto fue utilizado para desarrollar la agricultura oportunista, paralela a la que tenía lugar en el desierto del interior, mientras se refaccionaba la infraestructura de riego y en términos cualitativos también cumplió una función similar a las murallas de piedra perpendiculares a los cauces de quebrada que protegían a los canales (Gálvez 2009, p. 94; Gálvez y Castañeda 2008, 2026; Gálvez y Runcio, 2010, 2011). Al respecto, evidencias de trabajos de refacción post-ENOS de la infraestructura hidráulica han sido documentados en el valle de Jequetepeque (Dillehay, *et al*., *Op. Cit*., pp. 27, 30).

En apoyo a la función antes propuesta, coincidimos con la opinión emitida por J. Valderrama en 1891, respecto a que el acueducto de El Mampuesto (valle de Moche) también pudo contener el flujo de agua de la Quebrada del León (Rischar *et al*., *Op. Cit*., p. 25), si bien su menor magnitud (altura = 6m, ancho en su punto más alto = 4m) (*Op. Cit*., p. 24) evidenciaba mayor vulnerabilidad, en comparación con el macizo Acueducto de Ascope. En consecuencia no estamos de acuerdo con las apreciaciones sobre la total ineficacia de El Mampuesto para la función antes mencionada; más aún, porque estas se derivan de la observación del aspecto ruinoso que presentaba esta infraestructura hidráulica en 1763, 1891, 1925 y 1926 (*Op. Cit*., pp. 24-25, 26), como resultado de la interrupción de su mantenimiento a posteriori de la época Chimú.

En esta perspectiva, en el presente artículo se presenta el registro fotográfico de visitas realizadas al Complejo La Laguna (donde está ubicado el acueducto de Ascope) entre 1983 y 2011, como una herramienta para apreciar los cambios visibles en el área que cubre la Laguna de San Bartolo, en particular cuando ocurren las avenidas inusuales de agua procedentes de la Quebrada de la Camotera (ramal suroeste) debido a ENOS; lo que se considera un argumento adicional a la propuesta de la función secundaria y eventual del Acueducto de Ascope, como una obra de ingeniería para contener y aprovechar el recurso hídrico en beneficio de la agricultura oportunista.

RESULTADO DE VISITAS AL ACUEDUCTO Y LA LAGUNA DE SAN BARTOLO

El registro que se presenta fue realizado a partir de visitas discontinuas en el intervalo de tiempo mencionado anteriormente. Y, en cuanto a los períodos de ocurrencia de ENOS, las mismas tuvieron lugar a finales de los años en que acontecieron las intensas precipitaciones pluviales y las riadas conducidas por la Quebrada de La Camotera. Las visitas comprendieron el recorrido del acueducto y la visualización (en varios puntos del terreno) de los cambios acontecidos en el área de la Laguna de San Bartolo, la cual en condiciones normales es alimentada en forma regular por las escorrentías sobrantes del riego de

las parcelas agrícolas de su entorno, mayormente en la etapa de abundancia que corresponde a la estación de verano.

a. Década de 1980

Si bien el registro fotográfico de fines de 1983 no tuvo el objetivo de registrar el cambio producidos en la Laguna de San Bartolo, no obstante la vista (norte-sur) permite apreciar, en la parte superior dos detalles: (i) Rotura puntual de la parte superior del Acueducto de Ascope, con pérdida de masa debida a las lluvias torrenciales de ENOS extraordinario 1982-1983; (ii) Importante incremento del volumen hídrico de la Laguna de San Bartolo (Fig. 13), que demuestra como el Acueducto de Ascope contribuyó a la contención de la riada encausada por la Quebrada de La Camotera (ramal suroeste), lo cual se reflejó en el incremento de la extensión y volumen de la Laguna de San Bartolo.

a. Década de 1990

La visita fue antecedida por los cambios originados por ENOS extraordinario 1997-1998 en las quebradas ubicadas al norte y noroeste de la ciudad de Ascope: (i) Incremento del acuífero subterráneo e importante flujo de agua (Fig. 14), y (ii) Transformación del paisaje árido que devino "desierto florecido" (Fig. 15) con presencia inusual de flora silvestre. Esta coyuntura propició el desarrollo de agricultura oportunista, la caza y el pastoreo, si bien en menor magnitud si se lo compara con lo acontecido en ENOS extraordinario 1982-1983, muy en particular con respecto a la Quebrada Santa María (Gálvez y Runcio, 2010, 2011). Es en este marco que la visita y registro fotográfico efectuada en diciembre de 1998, permitió verificar los remanentes de volumen hídrico originado en la Quebrada de La Camotera (ramal suroeste), que había sido contenido por el Acueducto de Ascope, incidiendo en el notorio incremento del área de la Laguna de San Bartolo, pero también en el aprovechamiento del agua para el desarrollo de la actividad agrícola en su entorno (Figs. 16, 17).

a. Década de 2000

Cuatro visitas posteriores a ENOS 1997-1998 fueron emprendidas para observar la Laguna de San Bartolo en condiciones normales. La de enero de 2007, permitió verificar que el área de ésta mantenía sus características usuales (Fig. 18); pero esta condición contrastaría notoriamente con lo documentado en febrero de 2008, porque la laguna estaba casi desecada y en su entorno no había ninguna evidencia de actividad agrícola (Fig. 19). Posteriormente, en febrero de 2009 se pudo comprobar que la laguna había recuperado sus condiciones normales (Fig. 20), las mismas que se mantuvieron con mínimas variaciones en julio de 2011 (Fig. 21).

Como resultado del registro antes mencionado resulta evidente que cuando aconteció ENOS en 1982-1983 y 1997-1998, hubo cambios importantes en la extensión de la Laguna de San Bartolo debido a la retención del volumen hídrico (encausado por la Quebrada de La Camotera) por la infraestructura hidráulica del Acueducto de Ascope. En este escenario, la presencia de agua corriente y de afloramientos de agua en el área de quebradas ubicada hacia el norte y noreste de la ciudad de Ascope es concomitante con lo acontecido en el área contigua al lado norte del acueducto. Se estima que en la época Chimú el volumen del agua acumulada fue aprovechada para eventuales actividades agrícolas, como las realizadas cuando aconteció ENOS extraordinarios 1982-1983 y 1997-1998, utilizando la abundancia de agua para la agricultura oportunista en las quebradas

del valle de Chicama (Gálvez y Runcio, 2010, 2011) y Moche (Gálvez y Runcio, 2025). Finalmente, la retención de agua de las riadas por las murallas de piedra que protegieron varios tramos del Canal de Ascope, también permitió derivar el volumen hídrico a terrenos eriazos (superficies de las terrazas del Cuaternario y pampas) para ampliar el área agrícola, además de beneficiar la agricultura oportunista (Gálvez y Castañeda, 2026). En razón de lo cual ha sido documentada la eficaz práctica de derivar aguas de abundancia ricas en limo hacia arenales con fines parecidos (Gálvez y Runcio, 2011; Goodbred, Dillehay, Gálvez y Sawakuchi, 2019; Sabogal, 2016).

COMENTARIO FINAL

La propuesta de la función complementaria del Acueducto de Ascope, como una infraestructura de ingeniería que retuvo el agua de las riadas de la Quebrada de la Camotera, generadas por ENOS (Gálvez, 2009; Gálvez y Castañeda, 2006), está apoyada no sólo por el dato etnohistórico de una infraestructura hidráulica similar en el valle de Moche (acueducto de El Mampuesto) (Rischar *et al*., *Op. Cit*.) e indirectamente por las características funcionales de las murallas que cierran los cauces de quebradas y protegen al sistema del Canal de Ascope, sino también por el registro fotográfico vinculado a los efectos de ENOS de 1982-1983 y 1997-1998 en la Laguna de San Bartolo contigua al Acueducto de Ascope, cuya área evidenció un importante incremento a consecuencia de la retención de agua por éste, según lo verificado en las visitas de fines de 1983 y 1998; más aún porque el registro asociado a visitas posteriores (2007-2011) no muestra un incremento del espejo de agua de la magnitud de aquél de esas etapas de alteración climática. Por consiguiente, los autores concuerdan con que el registro presentado es una herramienta que contribuye a sustentar la propuesta inicial esbozada para el Acueducto de Ascope (Gálvez, 2009; Castañeda y Gálvez, 2026) el mismo que históricamente demostró ser mucho más eficiente que el canal temprano ubicado en nuestra área de interés, para retener el recurso hídrico temporalmente. El mismo que, sin duda, fue aprovechado para labores de agricultura oportunista, como la documentada en tiempos actuales (Gálvez y Runcio, 2011).

AGRADECIMIENTOS

A Gustavo Álvarez Sánchez (†) quien, a fines de la década de 1970, motivó el interés de uno de los autores sobre la relevancia del Acueducto de Ascope, y una mención póstuma al lugareño Leoncio Carrión Flores (†) quien, eventualmente, animó nuestras visitas de campo. También a Victoria Gálvez Becerra por el mejoramiento de imágenes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chauchat, Cl., Gálvez, C., Briceño, J. y Uceda S. (1998). *Sitios arqueológicos de la zona de Cupisnique y margen derecha del valle de Chicama.* Patrimonio Arqueológico Zona Norte, Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines Vol. 113. Lima, Perú: Instituto Nacional de Cultura-La Libertad – Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Dillehay, T., Kolata, A. y Swenson, E. (2009). *Paisajes culturales en el valle del Jequetepeque: los yacimientos arqueológicos.* Trujillo, Perú: Ediciones Sián.
- Gálvez, C. (2009). La Laguna: Paisaje cultural del valle Chicama. *Arkinka*, 158, 92 - 95.

- Gálvez, C. (2023). Petroglifos de El Cerrillo, valle de Chicama, costa norte del Perú. *Quingnam*, 9, 59-76. http://journal.upao.edu.pe/Quingnam/issue/view/108
- Gálvez, C., Becerra, R. y Castillo, S. (1990). Petroglifo del Alto de la Pichona, Valle de Chicama, Perú. *Boletín SIARB*, 4, 53-54.
- Gálvez, C. y Castañeda, J. (2008, 5-7 de junio). Entre el valle y el desierto: riego y ocupación Chimú en el valle de Chicama. Mesa Redonda Reconsiderando el Período Intermedio Tardío en la Costa Norte del Perú (Dumbarton Oaks y Universidad Nacional de Trujillo). Trujillo, Perú.
- Gálvez, C. y Castañeda, J. (2014). Arquitectura post-Mochica elaborada en tierra: la evidencia del valle de Chicama. En Fernández, J. y Wester, C. (Eds.), *Cultura Lambayeque: en el contexto de la costa norte del Perú* (pp. 397-418). Actas del Primer y Segundo Coloquio sobre la Cultura Lambayeque 2007 y 2011. Chiclayo, Perú: Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo y Museo Arqueológico Nacional Brüning.
- Gálvez, C. y Castañeda, J. (2026). La muralla chimú inconclusa Cerro Tres Cruces-Cerro Lescano, valle de Chicama, Perú. *Anti Nueva Era. Documentos de Trabajo*, Vol. 15, 7-45. https://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord/issue/view/335
- Gálvez, C. y Runcio, M. (2010). Eventos ENOS (El Niño, la Oscilación del Sur) y ocupación del desierto entre el Horizonte Temprano y el Intermedio Tardío: análisis de casos en los sectores medios de los valles de Moche y Chicama. *Archaeobios*, 4 (1), 19-52. http://www.arqueobios.org/ArqueobiosEs/Revista2010/Edicion2010/Articulos2010/ARCHAEOBIOS2010.pdf
- Gálvez, C. y Runcio, M. (2011). Eventos ENOS (El Niño, la Oscilación del Sur) y el cultivo de maíz en el desierto del sector medio del valle de Chicama, Perú. *Archaeobios*, 5 (1), 79-97. http://www.arqueobios.org/ArqueobiosEs/Revista/Edicion2011/ARCHAEOBIOS2011.pdf
- Gálvez, C. y Runcio, M. (2025). Cerro Alto de Guitarras y su entorno, en ocasión de El Niño/Oscilación del Sur de 1997-1998: una versión etnográfica sobre un paraje de la costa norte del Perú. *Archaeobios*, 20 (2), 106-131.
- https://www.arqueobios.org/en/archaeobios-journal/archive/doc_details/252-5-cerro-alto-guitarras-its-surroundings-in-enso-1997-98.html
- Goodbred, S., Dillehay, T., Gálvez, C. y Sawakuchi, A. (2019). Transformation of maritime desert to an agricultural center: Holocene environmental change and landscape engineering in Chicama River valley, northern Peru coast. *Quaternary Science Review*, 227, 1 – 13. https://doi.org/10.1016/jquascirev.106046
- Kosok, P. (1965). *Life, land and water in ancient Peru.* New York, EE. UU.: Long Island University Press.
- Larco, R. (2001). *Los mochicas*. Vol. 2. Lima, Perú: Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.
- Mason, A. (1957). *The ancient civilizations of Peru.* Baltimore, EE. UU.: Penguin Books.
- Núñez, A. (1986). *Petroglifos del Perú. Panorama mundial del arte rupestre*, Volumen 1. La 1abana, Cuba: Editorial Científico-Técnica.

- Rischar, S., Vega, C., Vega, M. (1998). Información colonial acerca de las huacas Bitim y Vichansao con una mención temprana de "El Mampuesto", valle de Moche. *Revista Arqueológica SIÁN*, 5, 22-26.
- Sabogal, J. (2016). *Agricultura tradicional yunga*. Lima, Perú: Sociedad Geográfica de Lima.
- Watson, R. (1979). Water control and land use on the arid north coast of Peru: Prehispanic agricultural systems in the Chicama valley. Tesis de Maestría. University of Texas at Austin.
- Wiener, C. (1993). *Perú y Bolivia, relato de viaje.* Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, Nº 56. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Zavaleta, E., Murga L., Ramírez, L., Zagastizábal D., Mogollón, R. (2023). Evidencias de la presencia Inca en el valle de Chicama: apachetas, huancas y cerámica en el Cerro El Sapo, costa norte del Perú. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 31, 131-184.
- Zevallos, J. (1990). Petroglifos en la zona costera de Trujillo. *Revista del Museo de Arqueología* 1, 7-23.

INFORMACIÓN DE FINANCIAMIENTO

La investigación que generó este estudio fue financiada por los propios autores.

DECLARACIÓN DE DISPONIBILIDAD DE DATOS

Los datos relevantes que corresponden a la investigación se presentan dentro del mismo manuscrito.

Declaración de conflictos de interés

Los autores declaran no tener conflicto de interés alguno.

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

Loa autores dirigieron y participaron en el trabajo de campo, redacción del manuscrito, revisión bibliográfica, registro fotográfico, preparación de dibujos, así como en la aprobación del manuscrito final.



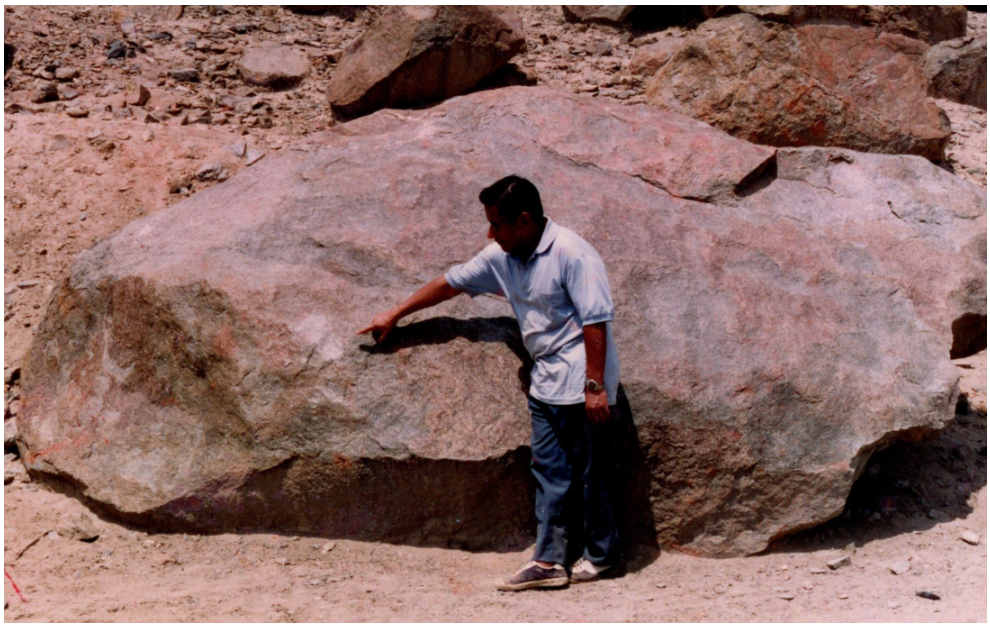
1. Ubicación del Acueducto de Ascope, en la costa norte del Perú.



2. Ubicación del Acueducto de Ascope en el ámbito del Complejo La Laguna. En el ángulo inferior izquierdo, se aprecia a la Laguna de San Bartolo (Preparado sobre una vista de Google Earth).



3. Vista del Acueducto de Ascope y la contigua Laguna de San Bartolo en el ámbito del Complejo La Laguna, vistos desde el Cerro Alto de la Pichona (Foto: César Gálvez).



4. Petroglifo "El Pie de San Bartolo", señalado por el lugareño Leoncio Carrión Flores, visto desde el sur (Foto: César Gálvez).



5. Petroglifo que muestra una figura humana, en el Cerro Alto de la Pichona, visto desde el este (Foto: César Gálvez).



6. Petroglifos (mano y trazos lineales) en El Cerrillo, vistos desde el sur (Foto César Gálvez).



7. Petroglifo con diseños reticulados (ángulo inferior derecho), cerca de la intersección del acueducto con el Cerro Alto de la Pichona (Foto César Gálvez).



8. Ubicación del conjunto amurallado, construido en piedra, en una colina adyacente al Cerro Alto de la Pichona (Preparado sobre una vista de Google Earth).



9. Conjunto amurallado y su distribución interna, visto desde el noroeste (Foto César Gálvez).



10. Campos de cultivo asociados a cerámica Chimú y Chimú-Inca, en la Pampa del Automóvil, ubicada al noreste del Acueducto de Ascope y de la Laguna de San Bartolo (Foto César Gálvez).



11. Vista suroeste-noreste del tramo temprano del Canal de Ascope (zona central de la fotografía) adosado a la ladera este del Cerro Alto de la Pichona, que cayó en desuso y fue reemplazado por el Acueducto de Ascope (Foto César Gálvez).



12. Vista noroeste-sureste del muro elaborado con adobes plano convexos, que bordea el tramo temprano del Canal de Ascope. Al fondo: el Acueducto de Ascope (Foto: César Gálvez).



13. Vista norte-sur de diciembre de 1983. Al fondo: rotura en la parte superior del Acueducto de Ascope y Laguna de San Bartolo con notorio incremento del espejo de agua, debido a ENOS extraordinario 1982-1983 (Foto: César Gálvez).



14. Vista sur-norte de un curso de agua generado por ENOS extraordinario 1997-1998 en la Quebrada Cuculicote (contigua a la Quebrada de la Camotera) (Foto: César Gálvez).



15. "Desierto florecido": proliferación inusual de flora en la Quebrada Santa María (contigua a la Quebrada de la Camotera), generada por las lluvias torrenciales de ENOS extraordinario 1997-1998 (Foto César Gálvez).



16. Vista oeste-este de diciembre 1998 desde el Cerro Alto de la Pichona: volumen hídrico retenido por el Acueducto de Ascope y remanentes del incremento del área del espejo de agua de la Laguna de San Bartolo, a consecuencia de ENOS extraordinario 1997-1998. Se observa actividad agrícola en el entorno (Foto César Gálvez).



17. Vista sureste-noroeste de diciembre de 1998 desde el Acueducto de Ascope: Remanentes del incremento del área del espejo de la Laguna de San Bartolo, entre el acueducto y el Cerro Alto de la Pichona (Foto César Gálvez).



18. Vista oeste-este de enero de 2007 desde el Cerro Alto de la Pichona: espejo de agua de la Laguna de San Bartolo en condiciones de avenidas normales no asociadas a ENOS (Foto César Gálvez).



19. Vista oeste-este de febrero de 2008 desde el Cerro Alto de la Pichona: la Laguna de San Bartolo está casi desecada y no hay evidencia de actividad agrícola en el entorno (Foto: César Gálvez).



20. Vista oeste-este de febrero 2009 desde el Cerro Alto de la Pichona: espejo de agua de la Laguna de San Bartolo en condiciones normales, y con mínima actividad agrícola en el entorno (Foto César Gálvez).



21. Vista sureste-noroeste de julio de 2011 desde el Acueducto de Ascope: la Laguna de San Bartolo en condiciones normales, y con mínima actividad agrícola en el entorno (Foto César Gálvez).

ISSN 2414-0570 (ed. impresa)
ISSN 2414-8768 (ed. electrónica)

ANÁLISIS PRELIMINAR EN LA ORIGINALIDAD DE CERÁMICAS PREHISPÁNICAS UTILIZANDO REACTIVOS DE CONSERVACIÓN PREVENTIVA 2025.

Preliminary analysis of the originality of pre-Hispanic ceramics using preventive conservation reagents 2025.

David Gonzalez Espino[1]
dgonzales@unf.edu.pe; https://orcid.org/0000-0001-8564-702X

Recibido: 12-01-2026; aceptado: 25-02-2026; publicado online: 27-VII-2026

RESUMEN

Los estudios de originalidad en las piezas cerámicas prehispánicas juegan un rol importante para determinar colecciones que se encuentran en los museos o entidades públicas donde existen piezas que son difíciles en determinar su autenticidad. El objetivo del trabajo fue describir el comportamiento de los reactivos de conservación preventiva en la absorción a través de la medición del tiempo para la identificación de la originalidad de piezas cerámicas prehispánicas. En cuanto a la metodología el trabajo fue bajo enfoque cuantitativo, tipo básica y diseño no experimental. A nivel de los resultados tenemos que el Límite de Control Medio [LCM] de las cerámicas está en 3.52 minutos siendo aquellas que pasen este valor consideradas como replicas. En cuanto a los colores de las piezas tenemos para el caso del color negro el Límite de Control Medio [LCM] está en 4.54 minutos, en caso de las cerámicas de color naranja el Límite de Control Medio [LCM] está en 3.54 minutos y en cuanto al color crema el Límite de Control Medio [LCM] está en 2.34 minutos. Estos resultados preliminares, están en concordancia con trabajos anteriores, así también es importante mencionar que el uso del cloruro de sodio y peróxido de hidrogeno ayudan en la identificación de una pieza original.

Palabras claves: cerámica, museo, colecciones, conservación bienes culturales, arqueología

1 Grupo de investigación GIINNSOTUR, Facultad de Ciencias Empresariales y Turismo, Universidad Nacional de Frontera. Consejo Directivo Regional Norte COARPE. https://orcid.org/0000-0001-8564-702X correo: dgonzales@unf.edu.pe

ABSTRACT

Studies of the authenticity of pre-Hispanic ceramic pieces play an important role in determining the authenticity of collections held in museums or public institutions, particularly those containing pieces whose authenticity is difficult to ascertain. The objective of this study was to describe the absorption behavior of preventive conservation reagents over time to identify the authenticity of pre-Hispanic ceramic pieces. The methodology employed a quantitative approach, was basic in nature, and used a non-experimental design. The results showed that the Mean Control Limit (MCL) for the ceramics was 3.52 minutes; those exceeding this value were considered replicas. Regarding the colors of the pieces, the MCL was 4.54 minutes for black ceramics, 3.54 minutes for orange ceramics, and 2.34 minutes for cream ceramics. These preliminary results are consistent with previous work; it is also important to mention that the use of sodium chloride and hydrogen peroxide helps in the identification of an original piece.

Keywords: ceramics, museum, collections, conservation of cultural heritage, archaeology

Citación: González, D. 2025. Análisis preliminar en la originalidad de cerámicas prehispánicas utilizando reactivos de conservación preventiva 2025. Quingnam, volumen 11.

INTRODUCCIÓN

La originalidad de una cerámica se determina como la capacidad en desarrollar una caracterización de un producto que cumple con una serie de características culturales generando un distintivo que produce sentido de pertenencia. En el transcurso del tiempo el hombre fue desarrollando una diversidad de materiales culturales que sirven como objetos útiles entre los que se destaca la cerámica, metales, textiles, líticos y otros.

En tal sentido, una de las tareas pendientes está en determinar que cada pieza que se encuentra en manos de coleccionistas privados o de entidades públicas debe estipular la autenticidad y correspondencia cultural. En el caso de la cerámica tenemos que existen trabajos de conservación preventiva donde se utiliza un abanico de reactivos que sirven para realizar pruebas cualitativas, así como limpieza.

Debemos resaltar que "con frecuencia el estudio de la cerámica prehistórica se ve desde una perspectiva de la tipología, y los materiales como son los plásticos, desengrasantes y fundentes" (Martínez, 1999).

Por otro lado "la cerámica precolombina es el punto de partida que con mayor frecuencia se establece para desarrollar los estudios arqueológicos y también antropológicos en las culturas del pasado" (Núñez y Barzuna, 2017).

Así también "la producción cerámica se desarrolla bajo el concepto de tradiciones tecnológicas que se derivan en productos que son compartidos por los artesanos" (Pérez, 2015).

Debemos destacar que "el aspecto superficial de la cerámica permite desarrollar también propuestas metodológicas de intervención en la determinación de los rasgos". (Gamiz et al., 2013).

La cerámica es considerada "un elemento importante para la arqueología ya que existe una tendencia de estudios que van desde la descripción y el uso de materiales para la conservación preventiva". (Gonzalez, 2023).

La intervención de la conservación preventiva de alguna forma permite realizar acciones para evitar la destrucción de los materiales arqueológicos como cerámica, restos óseos, metales, entre otros.

Por ello, "la conservación preventiva tiene relación directa con la ciencia arqueológica ya que parte de su trabajo se ve envuelto directamente con la intervención sobre materiales como la cerámica, metales, textiles entre otros". (Gonzalez et al., 2024).

En cuanto a "la historia de la producción de la cerámica se establece en la época neolítica en el momento que las sociedades nómades de cazadores se vuelven agricultores aproximadamente hace 12,000 años". (Cuellar et al., 2023).

Tabla 1. Propuesta para el ordenamiento del procedimiento de la aplicación de material reactivo en cerámicas prehispánicas.

Muestra	Método	Cantidad material	Utilidad	Acción
Cerámica negra	Prueba cualitativa con reactivo	10ml	Acción de absorción	Trabajos mecánicos previos
Cerámica naranja	Prueba cualitativa con reactivo	10ml	Acción de absorción	Trabajos mecánicos previos
Cerámica crema	Prueba cualitativa con reactivo	10ml	Acción de absorción	Trabajos mecánicos previos

Figura 1. Realización de pruebas de reactivos en laboratorio de Conservación Preventiva de la Universidad Nacional de Frontera.



Determinar la originalidad de la cerámica tiene una serie de pasos donde en primer lugar se desarrolla una revisión visual de la pieza, luego se determinan las características estilísticas, colores, pintura, técnica de manufactura entre otros. Sin embargo, existen casos en que las cerámicas presentan una diversidad de características que deben ser revisadas para determinar de alguna manera la originalidad de la pieza.

Por otro lado, "se considera el análisis petrográfico de las pastas en su fabricación donde se caracteriza la composición mineral de las piezas cerámicas que son parte de un estudio". (Coloca et al., 2024).

Otra variable de estudio que se puede aproximar a la originalidad es el estudio multiparamétrico del ph, orp, ce, y tds en la cerámica, ya que los valores que pueden arrojar también pueden servir como referencia para determinar la autenticidad de una pieza.

Por ello, la ciencia arqueológica necesita de trabajos de forma transversal que permitan la intervención en los materiales arqueológicos sobre todo en la cerámica que con frecuencia es un punto de partida. "La ciencia de la arqueología permite desarrollar soluciones para la intervención a nivel de conservación preventiva". (Gonzalez, 2025).

Gonzalez y Zerga (2026) desarrollan trabajos sobre la identificación de la originalidad en cerámicas prehispánicas 2025. El objetivo del trabajo fue desarrollar un análisis para la identificación de originalidad de cerámicas en la provincia de Sullana y Paita. En cuanto al enfoque de investigación fue bajo enfoque cuantitativo, tipo básica y diseño no experimental. En referencia a los resultados se determina como límite de control medio (LCM) de 3.56 minutos como el parámetro de la originalidad de las piezas cerámicas utilizando cloruro de sodio y peróxido de hidrogeno.

Gonzalez (2024) desarrollo trabajos de investigación sobre mejoramiento de la conservación preventiva utilizando agua destilada y cloruro de sodio en cerámica de la cultura tallan. El objetivo de la investigación fue determinar que el uso del agua destilada y cloruro de sodio mejoran la conservación de la cerámica. En cuanto al enfoque de investigación fue cuantitativo, del tipo aplicado y diseño experimental. Como resultado de la aplicación a 12 piezas cerámicas con una prueba pre y post y análisis estadístico con t student se estableció como resultado un grado sig 0,000 que confirma el mejoramiento de la conservación.

Basile y Ratto (2023) desarrollan trabajos de investigación sobre análisis visual, mofo-técnico y temporal de la cerámica Belén en Catamarca. El objetivo del trabajo fue evaluar cambios y discutir el valor cronológico. En cuanto a la metodología fue bajo enfoque cuantitativo, tipo básica y diseño no experimental. Se determino 3 niveles de análisis de las piezas cerámicas con un total de motivos de 41 subclases.

Calderón y Garro (2023) desarrollan investigaciones sobre la autenticidad de la cerámica Chorotega. El objetivo de la investigación fue determinar la autenticidad bajo metodología. En cuanto a la metodología del trabajo fue de enfoque cualitativo, donde la autenticidad de la cerámica está vinculada a la parte esencialista y constructivista.

La problemática de investigación radica en los escasos trabajos que desarrollan pruebas cualitativas mediante reactivos en las piezas cerámicas prehispánicas, y con la reacción se puede determinar la originalidad de los materiales. Con frecuencia se identifica que los gobiernos locales tienen en custodia materiales cerámicos prehispánicos que son productos de donaciones, y en otros casos son recuperados por la policía siendo entregados a las autoridades municipales.

Así también las pruebas cualitativas ayudan en la identificación de la originalidad de las piezas cerámicas y el uso de los reactivos (sustancia) que interactúan provocando una reacción química a nivel de la absorción.

El objetivo de la investigación es describir el comportamiento de los reactivos de conservación preventiva que son utilizados en las pruebas de absorción midiendo el tiempo para la identificación de la originalidad de piezas cerámicas prehispánicas.

MÉTODOS

En cuanto a la metodología de trabajo esta se determina a través de la identificación de material que se utilizan para realizar las pruebas de absorción y por otro lado tenemos el ordenamiento metodológico de la investigación.

En cuanto a las cerámicas están forman parte de la Municipalidad Provincial de Paita, y los materiales utilizados con frecuencia están presentes en la conservación preventiva son aplicados en las pruebas de absorción de reactivos que permiten aproximarse a la originalidad de las piezas cerámicas prehispánicas, entre las cuales tenemos:

- 30 piezas cerámicas
- Agua destilada
- Cloruro de sodio
- Peróxido de hidrogeno
- Vasos precipitadores
- Hisopos
- Guantes
- Mascarillas
- Base de datos

En cuanto al uso del material, se utilizó estos tres reactivos en cantidades de 10ml que de acuerdo a la prueba cualitativa que se fueron descartando los tiempos que tiene que absorber una pieza original de una pieza replica.

Los trabajos permiten conocer de cerca la originalidad de las piezas, recordando que con frecuencia las instituciones públicas como son las municipalidades y gobiernos regionales suelen tener en custodia una diversidad de cerámicas que con frecuencia se desconoce el origen.

Como parámetro tenemos la definición de Limite de Control Medio [LCM] para determinar el tiempo que determina la originalidad de la pieza, y está acompañado del Limite Control Superior [LCS] y Limite Control Inferior [LCI].

La falta de pruebas de originalidad, registro, orden y la identificación del material cerámico que se tiene en posesión hacen que existan en las entidades públicas la confianza que se tiene en custodia piezas originales que sin embargo con frecuencia terminan siendo replicas.

Figura 2. Proceso de trabajo relacionado a las pruebas cualitativas de absorción para la originalidad de piezas cerámicas prehispánicas.

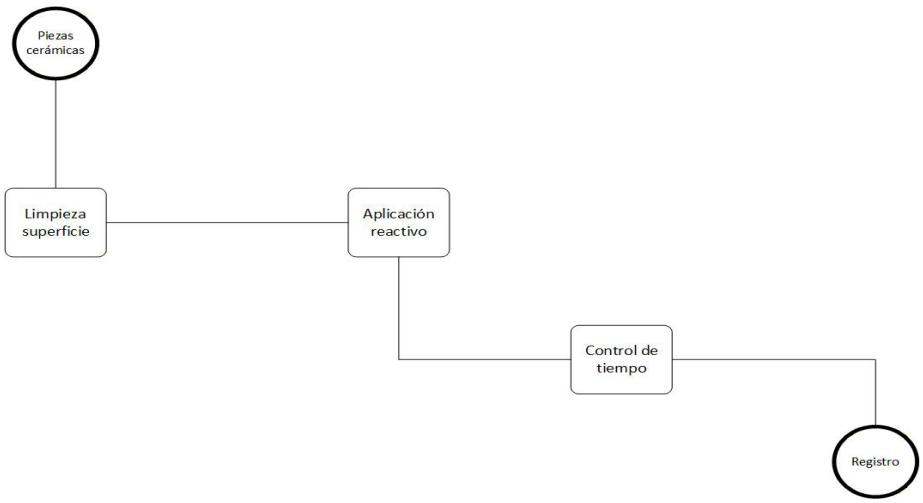


Figura 3. Trabajo de absorción en una réplica de cerámica de color naranja con pintura que forma parte de colección de una institución pública de la provincia de Paita.



En cuanto a la metodología del trabajo realizado se determina que tiene un enfoque cuantitativo ya que nuestra investigación utilizará base de datos que servirá para analizar la información matemática del trabajo.

El propósito o finalidad de los estudios bajo enfoque cuantitativo están en la expresión concreta de sus objetivos y que estos puedan ser medibles, apropiados y sobre todo realistas (Hernández y Mendoza, 2018).

En cuanto al tipo de estudio es básico, en tal sentido nuestra investigación pretende desarrollar nuevos conocimientos que están dirigidos a determinar la originalidad de las piezas cerámicas prehispánicas.

Los tipos de investigación básica que también es conocida como pura está destinada en el desarrollo de ampliar los conocimientos científicos y teóricos en un área determinada sin tener en cuenta la aplicación práctica. (Vizcaino et al., 2023).

En cuanto al diseño de la investigación se determina como no experimental esta forma de investigación tiene como condición principal que durante la ejecución no se manipula la variable de estudio.

RESULTADOS

Estos están en relación a los trabajos de absorción y medición del tiempo en el material cerámico que forma parte de la colección que está en custodia en la Municipalidad Provincial de Paita.

Tabla 2. Resultado del promedio de tiempo de absorción en minutos de las piezas cerámicas seleccionadas.

Variable	N	N*	Media	Error estándar de la media	Desv.Est.	Mínimo	Mediana	Máximo
Absorción	30	0	3.52	0.315259	1.72675	1	3.15	10

Figura 4. Determinación del Límite de Control Medio en la absorción de los reactivos en las piezas cerámicas.

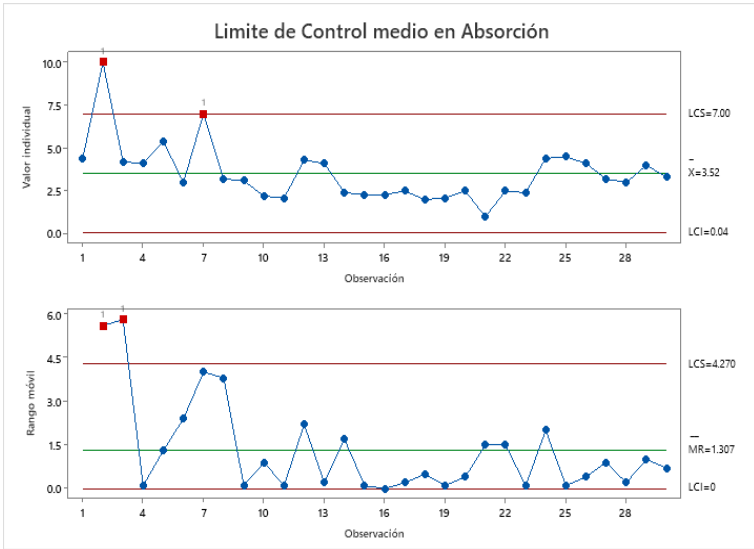


Figura 5. Determinación del Límite de Control Medio en la absorción de los reactivos en las piezas cerámicas de color negro.

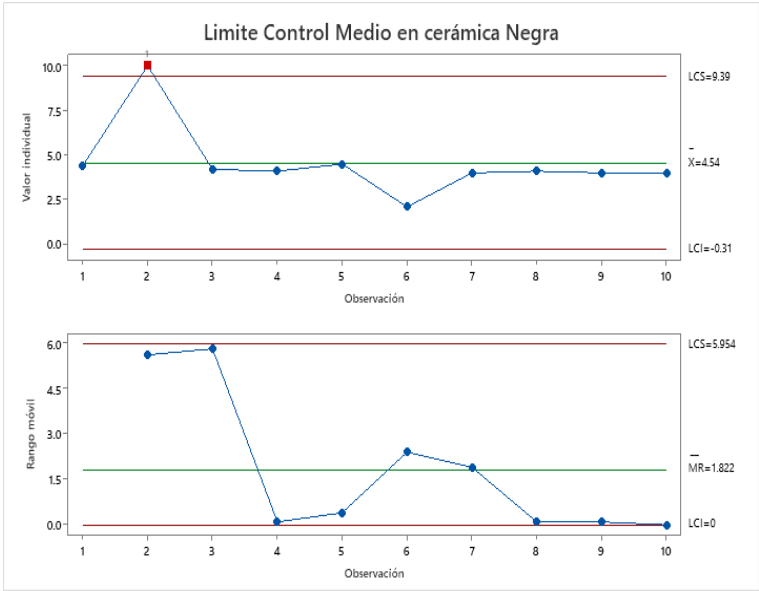


Figura 6. Determinación del Límite de Control Medio en la absorción de los reactivos en las piezas cerámicas de color naranja.

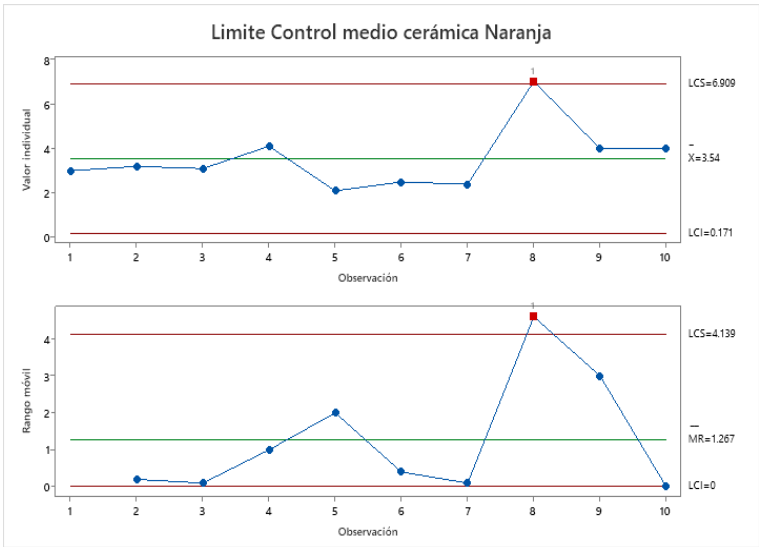
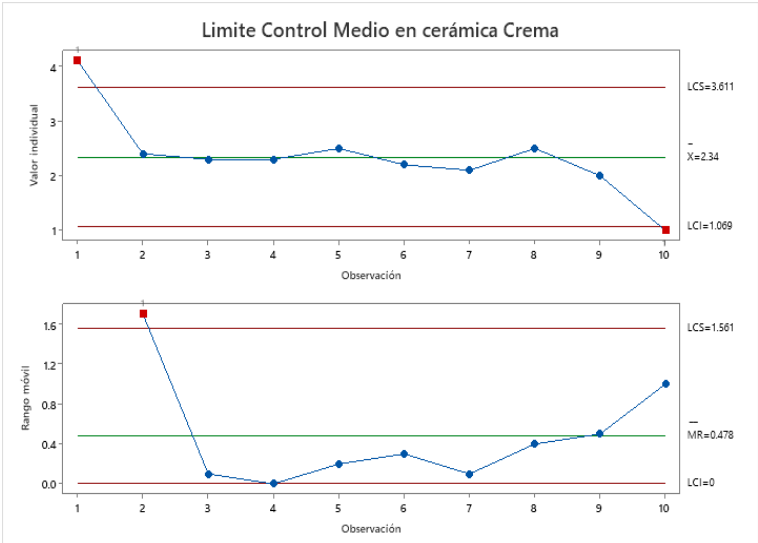


Figura 7. Determinación del Límite de Control Medio en la absorción de los reactivos en las piezas cerámicas de color crema.



En cuanto al resultado como se puede observar en la tabla 1 se determina que la media de absorción es de 3.52 minutos [LMC] en las piezas cerámicas siendo el indicador que nos permite establecer que piezas son originales y cuales son replicas.

Como se pude observar en los resultados de la figura 4 tenemos que el Límite de Control Medio [LCM] está en 3.52 minutos para las piezas cerámicas que forman parte de la investigación.

Como se pude ver en los resultados de la figura 5 tenemos que el Límite de Control Medio [LCM] está en 4.54 minutos para las piezas cerámicas de color negro que forman parte de la investigación.

Como se pude ver en los resultados de la figura 6 tenemos que el Límite de Control Medio [LCM] está en 3.54 minutos para las piezas cerámicas de color naranja que forman parte de la investigación.

Como se pude ver en los resultados de la figura 7 tenemos que el Límite de Control Medio [LCM] está en 2.34 minutos para las piezas cerámicas de color crema que forman parte de la investigación.

DISCUSIÓN

En cuanto a los resultados a nivel comparativos con trabajos relacionados a pruebas o metodologías relacionadas a la aproximación en la determinación de la originalidad de una pieza cerámica debemos decir:

En cuanto al trabajo de Gonzalez y Zerga (2026) sobre la identificación de la originalidad en cerámicas prehispánicas 2025. Tienen como resultado el Límite de Control Medio (LCM) de 3.56 minutos como aquel parámetro de la originalidad de las piezas cerámicas utilizando cloruro de sodio y peróxido de hidrogeno. En cuanto a nuestra investigación que va en el mismo sentido tenemos como resultado general 3.52 minutos como el tiempo que indica que una pieza es original todo aquello que supere este tiempo se considera como replica.

En relación con el trabajo de Gonzalez (2024) sobre mejoramiento de la conservación preventiva utilizando agua destilada y cloruro de sodio en cerámica de la cultura tallan. Tiene como resultado una prueba pre y post del material cerámico estableciendo un grado sig 0,000 que confirma el mejoramiento de la conservación utilizando cloruro de sodio y agua destilada. Nuestra investigación va en algún sentido relacionado, sin embargo el control de la aplicación de los insumos de cloruro de sodio y peróxido de hidrogeno arroja 3.52 minutos como el Limite Control Medio de las piezas originales.

En cuanto al trabajo de Basile y Ratto (2023) sobre análisis visual, mofo-técnico y temporal de la cerámica Belén en Catamarca. Tiene como resultado 3 niveles de análisis de las piezas cerámicas con un total de motivos de 41 subclases bajo un enfoque cualitativo. Nuestra investigación difiere de la anterior en el sentido del uso de un enfoque cuantitativo en donde con la aplicación cloruro de sodio y peróxido de hidrogeno tenemos como Limite Control Medio de 3.52 minutos para las piezas originales.

En relación al trabajo de Calderón y Garro (2023) sobre autenticidad de la cerámica Chorotega tiene como resultado que la autenticidad está vinculada a la parte esencialista y constructivista bajo un enfoque cualitativo. Nuestra investigación es divergente a la anterior en el sentido que determina un enfoque cuantitativo y tiene como resultado el Limite de Control Medio de 3.52 minutos para las cerámicas originales.

CONCLUSIONES

La ausencia de pruebas cualitativas que ayuden en la determinación de la originalidad de una pieza cerámica empieza a convertirse en una realidad. Con frecuencia los investigadores realizan a través de la percepción identificaciones que no siempre son acertadas en la determinación de una cerámica original de una réplica.

Figura 8. Aplicación del cloruro de sodio en la superficie de la cerámica que forma parte de la colección en custodia de la Municipalidad Provincial de Paita.



Por ello mediante el desarrollo de pruebas con reactivos que se usan en la conservación preventiva como es el cloruro de sodio y peróxido de hidrogeno ayudan en la fase de experimentar la capacidad de absorción del material en la cerámica.

En cuanto a los resultados de absorción tenemos el Limite de Control Medio de 3.52 minutos como tiempo que permite determinar que la pieza cerámica es original, y en caso de pasar este tiempo se considera una réplica de cerámica prehispánica.

En cuanto a la medición de resultados en cerámica de color negro tenemos el Límite de Control Medio [LCM] en 4.54 minutos, por tanto, la gran mayoría de piezas de este color tienen la tendencia a ser replicas.

En cuanto a la medición de resultados en cerámica de color naranja tenemos el Límite de Control Medio [LCM] en 3.54 minutos por tanto la gran mayoría de piezas de este color tienen la tendencia a ser originales.

En cuanto a la medición de resultados en cerámica de color crema tenemos el Límite de Control Medio [LCM] en 2.34 minutos por tanto la gran mayoría de piezas de este color tienen la tendencia a ser originales.

De acuerdo a estudios anteriores estos resultados están en concordancia y similares que permiten afirmar de manera preliminar que la absorción es un método valido para realizar pruebas cualitativas de originalidad de cerámicas prehispánicas.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

REFERENCIAS

- Basile, M. y Ratto, N. (2023). Calibrando un mundo negro sobre rojo. Análisis visual, Morfo- Técnico y temporal de la cerámica Belén de la región de FIAMBALA (Catamarca, siglos XIII-XV). Revista Relaciones, 48, 218-241 https://dx.doi.org/10.24215/18521479e054
- Calderón, J. y Garro, L. (2023). Perspectivas del valor económico en la autenticidad de la cerámica Chorotega: un enfoque teórico -metodológico para el mercado de bienes culturales. Revista Estudios, 47, 213-231 https://doi.org/10.15517/re.v0i47.58052
- Coloca, F. Sola, P. y López, G. (2024). Tecnología cerámica en contextos tardíos/incaicos en el Noroeste argentino: primer análisis petrográfico de la alfarería de los sitios Abra de Minas y Cueva Inca Viejo, Puna de Salta. Revista de Estudios Atacameños, 70, 1-41 http://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2024-0004
- Cuellar, L. Raya, J. Carrera, C. y Ortiz, J. (2023). Los materiales cerámicos; definición, clasificación y breve descripción de su estructura y propiedades. Revista Materiales Avanzados, 39, 114-123 https://doi.org/10.22201/iim.rma.2023.3.19
- Gamiz, J. Dorado, A. y Cabadas, A. (2013). Análisis de cerámica prehistórica con estereomicroscopio: una guía revisada sobre la descripción de las fases de producción. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología, 23, 365-385
- Gonzalez, D. y Zerga, J. (2026). Avances sobre la identificación de originalidad en cerámicas prehispánicas 2025. Revista Aypate, 5 (1) 60-74 https://doi.org/10.57063/ricay.v5i1.186

- Gonzalez, D. (2025). Bioarqueologia: análisis preliminar del estado de conservación de una momia [Chisi Moix Muchik] en Cartavio, Provincia de Ascope 2024. Revista Aypate, 4 (2) 1-14 https://doi.org/10.57063/ricay.v4i2.130
- Gonzalez, D. (2024). Análisis preliminar: mejoramiento de conservación preventiva en cerámica Tallan utilizando agua destilada con cloruro de sodio, y presencia de microorganismo. Revista Aypte, 3 (3) 1-9 https://doi.org/10.57063/ricay.v3i3.109
- Gonzalez, D. Paucar, L. y Velásquez, O. (2024). Arqueología molecular; ph adobe Tallan con presencia de microorganismos para conservación preventiva; sitio arqueológico Tangarara 3. Revista Aypate, 3 (1) 12-27 https://doi.org/10.57063/ricay.v3i1.76
- Gonzalez, D. (2023). Evaluación preliminar de lesiones físicas en cerámica Tallan Museo de Tangarara 2023. Revista Aypate, 2 (3) 96-104 https://doi.org/10.57063/ricay.v2i3.58
- Hernández, R. y Mendoza, C. (2018). Metodología de la investigación: las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta. México: Mc Graw Hill
- Martínez, M. (1999). La cerámica prehistórica. Algunos aspectos de fabricación. Revista ANTIQUIAS, 10, 31-35
- Núñez, A. y Barzuna, M. (2017). La sonrisa en la cerámica prehispánica, una visión general sobre la felicidad y la espiritualidad de los indígenas mesoamericanos reflejada en su cerámica. Revista Odontología Virtual, 2 (27) 7-14
- Pérez, M. (2015). Practicas productivas y tradiciones tecnológicas: la manufactura cerámica prehispánica tardía y colonial. En la cuenca sur de pozuelos y el área de Santa Catalina, Puna de Jujuy, Argentina. Caracterizaciones petrográficas de pastas cerámicas. Revista Intersecciones en Antropología, 16 (3) 467-479
- Vizcaino, P. Cedeño, R. y Maldonado, I. (2023). Metodología de la investigación científica: guía práctica. Revista Ciencia Latina, 7 (4) 9723-9762 https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v7i4.7658

Instrucciones a los autores

La revista *Quingnam* tiene periodicidad anual y publica trabajos originales e inéditos sobre patrimonio cultural material, arqueología, historia, historia del arte y museología.

1. Buenas prácticas para la publicación

Los autores son responsables por el contenido de sus artículos, la veracidad de su información y la correcta atribución de citas y referencias respetando los derechos de autor.

Los autores no deben enviar a esta revista artículos que estén en proceso de revisión en otra publicación. Tampoco deben enviar a otras publicaciones el artículo presentado a esta revista en tanto no sea retirado voluntariamente o rechazado por el comité editorial.

Al enviar un artículo a la revista, queda sobrentendido que los autores están de acuerdo con transferir los derechos de publicación a la revista una vez que sea aceptado.

2. Revisión por pares

Los artículos recibidos serán sometidos a **revisión de estilo y revisión ortotipográfica** por los editores y, a continuación, a **revisión de contenidos** por pares anónimos externos. Los trabajos que no se ajusten a las presentes normas editoriales serán devueltos a los autores para su corrección.

3. Presentación de los artículos

Los artículos se harán llegar a la revista por medios físicos (CD, DVD) o por correo electrónico a la dirección indicada al final de las presentes instrucciones.

Los artículos deben ser redactados en español o inglés, tamaño de hoja A4, con interlineado 1.5, márgenes de por lo menos 25 mm y fuente Times New Roman 12 puntos. Las páginas se numeran consecutivamente. Se deben grabar en formato DOC o RTF. Las figuras que acompañan a los artículos se presentan numeradas y con sus respectivas leyendas en la ubicación deseada dentro del texto y, además, como archivos independientes en formato JPEG, PNG o TIF con muy buena resolución.

Los artículos comprenden las siguientes secciones:

- **Título en español e inglés**
- **Nombres y apellidos del autor o autores.** Indicar debajo de cada autor su formación profesional, filiación institucional, dirección postal y correo electrónico de contacto.
- **Resumen y palabras clave.** El resumen no debe exceder las 200 palabras. Se deben considerar hasta cinco palabras clave.
- **Abstract & keywords**
- **Introducción**
- **Contenido** (capítulos)
- **Conclusiones**
- **Agradecimientos** (opcional)
- **Referencias bibliográficas**
- **Anexos** (si los hubiere)

Se debe evitar el uso de subrayados. Las cursivas se usan solo en caso de nombres científicos, extranjerismos, latinismos y títulos de obras de creación literaria y artística. Así mismo, se debe minimizar el uso de notas de pie de página.

4. Tablas y figuras

Las **tablas** muestran valores numéricos y datos textuales organizados en filas y co-

lumnas para facilitar su comparación.

Se consideran **figuras** a las fotografías, dibujos, esquemas, diagramas, organigramas, mapas y gráficos estadísticos.

Las tablas y figuras se adjuntan con su respectiva leyenda y se numeran consecutivamente en números arábigos, según el orden de aparición.

Solo se deben incluir las tablas y figuras que sean estrictamente necesarias para la comprensión del artículo.

Si las tablas y figuras son de otros autores, se debe indicar en la respectiva leyenda.

En los mapas se debe incluir la flecha cardinal Norte y la escala gráfica.

Las tablas y figuras se pueden citar en el texto. Ejemplos: (Tabla 1), (Fig. 1), (Figs. 1 y 2).

5. Citas

Las citas deben seguir lo establecido por las **normas APA** (American Psychological Association).

Las citas textuales de menos de 40 palabras van insertas en el texto, entre comillas y sin cursiva.

Las citas textuales de más de 40 palabras se escriben en párrafo aparte, con sangría de media pulgada, sin comillas ni cursivas.

Los apellidos de los autores y fechas de los textos citados van de las siguientes maneras según sea el caso (ejemplos): Donnan y Mackey (1978), (Donnan y Mackey, 1978), (Donnan y Mackey, 1978, p. 10).

6. Referencias bibliográficas

Como referencias bibliográficas solo se incluyen las publicaciones mencionadas en el texto, siguiendo lo establecido por las normas APA. Se ordenan alfabéticamente y si son de un mismo autor se ordenan cronológicamente desde la fecha más antigua.

Ejemplos:

Artículos de revistas:

Tello, J. C. (1943). Discovery of the Chavin culture in Peru. *American Antiquity, 9*(1), 135-160.

Libros:

Canziani Amico, J. (2009). *Ciudad y territorio en los Andes: contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Donnan, C. B., y McClelland, D. (1999). *Moche fineline painting: Its evolution and its artists*. Los Angeles, CA: UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Capítulos de libros:

Benson, E. P. (2008). Iconography meets archaeology. En S. Bourget y K. L. Jones (Eds.), *The art and archaeology of the Moche: An ancient Andean society of the Peruvian north coast* (pp. 1-22). Austin, TX: University of Texas Press.

Tesis:

Pozorski, T. (1976). *Caballo Muerto: A complex of early ceramic sites in the Moche Valley, Peru* (Tesis doctoral). Department of Anthropology, University of Texas at Austin, EE. UU.

Páginas web:

Zona Arqueológica Caral. (2014). Conservación de monumentos. Recuperado de http://www.zonacaral.gob.pe/investigacion-y-conservacion-arqueologica/conservacion-de-monumentos/

Para mayores detalles, consultar las normas APA vigentes.

Dirigir los envíos y consultas a:

Revista Quingnam
Museo de Historia Natural y Cultural
Universidad Privada Antenor Orrego
Av. América Sur 3145, Urb. Monserrate
Trujillo, Perú
Teléfono: (51)(44) 604462
museo@upao.edu.pe

La revista *Quingnam* correspondiente al 2025
se publicó online en julio del 2026. Trujillo, Perú.